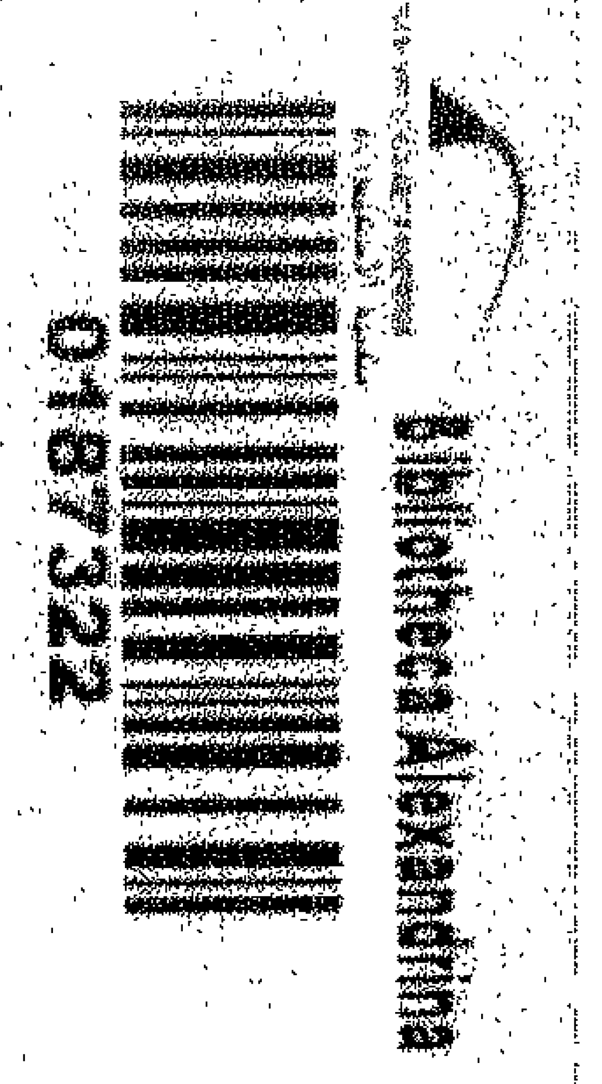
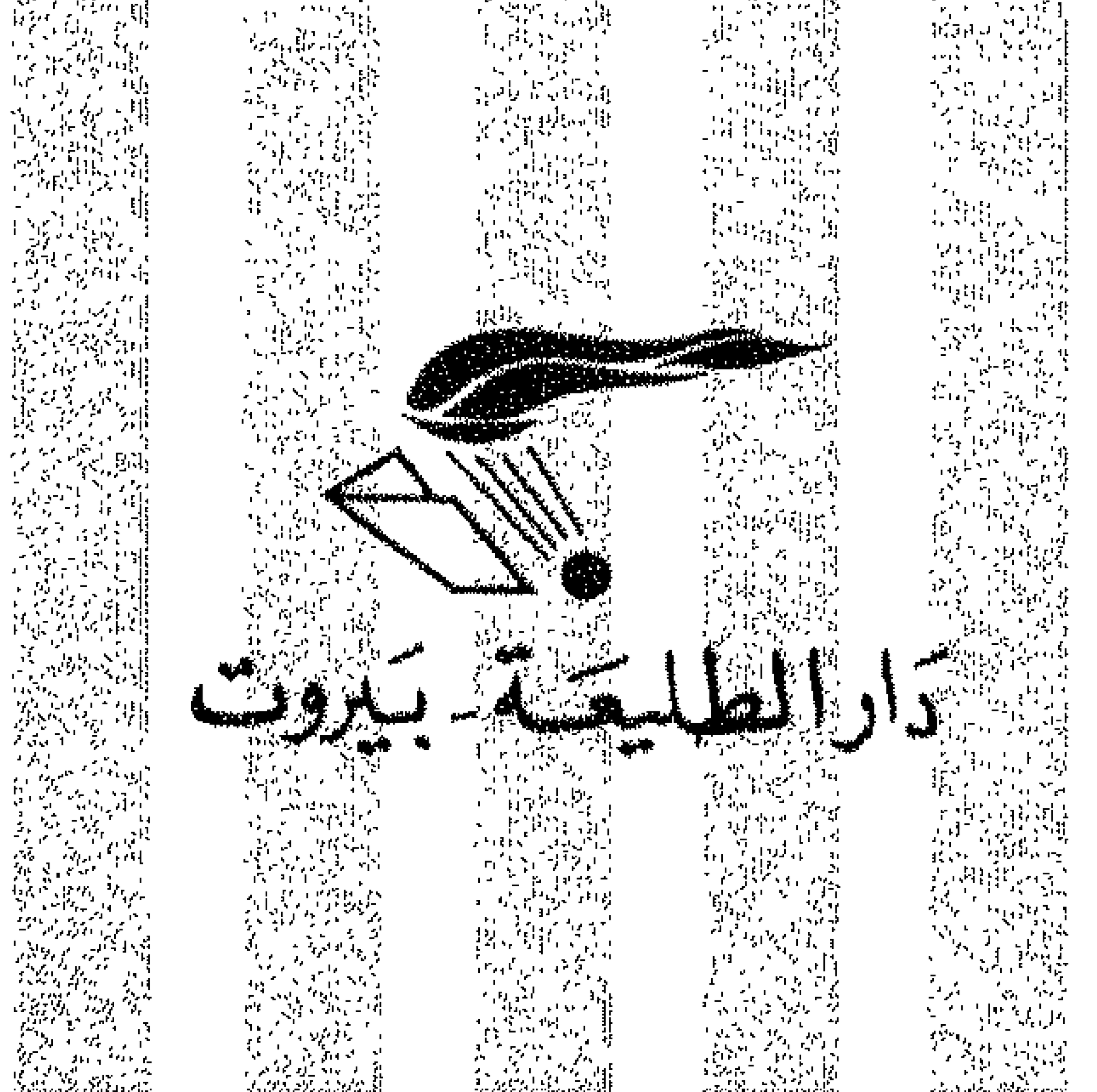
د. عبد الهادي عبد الرحمن

عرش المقدّس

الدين في الثقافة والثقافة في الدين





عرش المقدّس

الدين في الثقافة والثقافة في الدين

لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص . ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى

أيار (مايو) ٢٠٠٠

عرش المقدّس

الدين في الثقافة والثقافة في الدين

د. عبد الهادي عبد الرحمن

دَارُ الطّلِيعَة للطّبَاعَة وَالنشر
بيروت

«. . . في بلادنا. . .
كلما أصبح الدين عامّاً فقدَ حقيقته،
وكلما أصبح حقيقةً فقدَ عموميته.
إنه انفجار عظيم في هدف الدين».

بيتر بيرجر

مقدّمة

أعود مرة أخرى إلى الموضوع نفسه، وإنْ بطريقة مختلفة عن كتبي السابقة لأواجه نزعة التمركز: النزعة التي تعتبر أن للأشياء معنى واحداً وقيمة واحدة.

فمنذ أول لحظة أدركت فيها أن نزعة التمركز في الإسلام هي امتداد لنزعة تمركز العرب قبل الإسلام حول الكعبة، وأن نزعة تمركزنا الآن هي استمرار للاثنتين ـ كما في كل عملية تاريخية تتشكّل فيها هوية ما ـ أدركتُ أن مهمة أي بحث هي العمل على هذه النزعة وكشف أبعادها، حتى ولو قمنا بعملية استرجاعية لإعادة بناء تواريخ محتملة بجانب التاريخ المعروف، الظاهر، لأن التواريخ الكامنة هي ما تخلخل تلك النزعة وتعطي الفرصة لذلك الذي اعتبر هامشياً: ذلك المتروك في الظل، المنسحب بتأثير إشعاع النواة: المركز، ليصبح مساهماً فاعلاً في التاريخ.

التنوّع المتروك لنا، زائف ومضلّل، لأنه تكرار ارتبط بالواحد؛ والمرتبط بالواحد لا بد وأن يواجه واحداً آخر في مجرى الصراع، لترى المقدّس في أجلى حالاته: (الثنائيات الواحدية): الأبيض والأسود، الحق والباطل، الكفر والإيمان.. في كل شيء، من السياسة حتى الألعاب الرياضية.

وهنا تجبرنا حدود الواحد ووطأته أن نتعامل مع كل مقدس باعتباره «مفهوماً»، أي قابلاً لأي تعريف آخر، مستعداً للانتفاء في أي لحظة وناقصاً دائماً. وأن كل تعريف يؤدي وظيفة محدّدة في لحظة محدّدة، علاقته بغيره أقوى من حالته كمدلول. وهكذا، لا ينفيه أي تعريف آخر، وإنما يكمّله، أو يزيح له الطريق أو يتحوّل إليه. فهو غير ممتلىء. وغير منتهٍ، وهو جزء من تاريخ وجزء من مهمة يؤديها. وكل هذه التصوّرات تعاكس وتقلقل نزعة تمركز المقدس.

هكذا كان علينا أن نمسك بخيط من تلك الشبكة المعقدة، ونسحبه ليجرّ لنا عدداً من العقد والحواف، ونقاط التقاطع التي تخفي تنوّعاً حقيقياً عند المثابرة على حلها.

في كتبنا السابقة تحدثنا عن تاريخ السير المقدسة، سيرة البطل الذي يظهر فجأة قادماً من السحاب ليحوّل الفوضى إلى نظام، وعلى هامشه تبدو الأحداث مجرد دعم لبطولته ومثاليته. وكل تاريخ بعيد هو بالضرورة تاريخ إخلالات، ونجاسة (الهندوس يعتبرون

الآخرين نجاسة في معتقداتهم، واليهود يعتبرون الآخرين أغياراً، أعداءً بشكل ما)، تاريخ محرّمات. وكل هذه التواريخ ليست تنوّعاً في الرؤى التاريخية، لأنها تصل بالتاريخ إلى الواحد، الرمز، الجوهر الكامل، ومن ثم يصل تأريخها إلى نقطة الصفر، وتصبح لاتاريخية.

وكل حدث جديد - إنْ لم يُنظر إليه بعداء - يُعامَل بشك، لأن المقدس القديم مكتفٍ بذاته ومكتمل ولا حاجة لديه لأي جديد.

إنَّ الضلالات من هذا النوع شاملة، لأنها لا تعرف للمفهوم شبكته وعلاقاته، ولكنها سلبية الاستهلاك، حيث تستهلك الجماعة ما أُنتج خاصاً في الأصل عبر مأسسة المفاهيم وخلق عالمها وأداء طقوسها، وبناء لغة يتحوّل فيها الدال إلى مدلول واحد والمدلول الواحد يعود إلى دال واحد دون وجود أي علاقة بينهما، الدال يتبعه فراغ أو نقطتان متعامدتان (شارحة:) في أحسن الأحوال، ثم المدلول يأتي واثقاً دون تردد؛ هكذا علّمنا الله اللغة والأسماء كلها.

وما دمنا بدأنا بخيط من الشبكة، فهذا معناه أننا لمسنا الموضوع لمساً رغم عشرات الصفحات. وإنْ كنا بدأنا بالتاريخ، فهذه المرة سنشير إليه وإن توغلنا أحياناً في أرضه كنوع من التعوّد أو الإدمان. ولأننا في غابة من العلاقات، فقد ركّزنا على بعضها بحثاً عن بعض الآليات أو الديناميات. وربما نكون قد أهملنا كثيراً منها، لا لأننا لا ندرك بعضها، وإنما لأننا مجتهدون. فشخص واحد لا يمكنه إنجاز أعمال مؤسّسات عدة وعلماء عدّة في جميع الاتجاهات. لذا قلنا إن كتبنا كلها تدور حول الموضوع نفسه. وربما يسأل أحدها سؤالاً دون أن يجيب عليه، أو أن يجيب عليه إجابة جزئية، لنرى الإجابة تتعمّق في كتاب تالٍ أو ثالث، ما دامت القضية هي نفسها حتى وإنْ حملت عناوين تاريخية أو سياسية أو أنتروبولوجية، فالعناوين ليست أبداً هوية كتاب، كما هو عنوان هذا الكتاب، وإنما هي شارة، أو أثر، على حد تعبير دريدا فيلسوف التفكيك، أي قابل للتغيير في أي لحظة. وقدرنا أن نعيش عالمنا كله عبر الهوية: أليست كل هوية نوعاً من التمركز؟

بلى! ولكننا نفهم «الهوية» في تحوّلها الدائم وإنْ أعادت إنتاج ذاتها مرة بعد أخرى؛ فهي جزء من «ضرورتها»، وفي الوقت نفسه جزء من صدفةٍ ما وضعتها في مجرى ضرورة ما؛ وكل ضرورة هي مؤقتة في مجرى التحوّل، أي مستعدة للتخلّي عن ذاتها في اللحظة التي يُعلن فيها أن ضرورة جديدة قد اعتلت الخشبة. الضرورة هنا هي نتاج فعل العلاقات في لحظة ما وموقع ما من مواقع الشبكة التي تحدّثنا عنها تجريدياً.

علينا الآن بإلحاح أن نغادر هذا التجريد حالاً لندخل في كتابنا، ونرجو ألا ننسى قراءة الهوامش!

عبد الهادي عبد الرحمن

يوليو/ تموز ١٩٩٩

الفصل الأول

المقدّس والمفهوم

١ ـ المفهوم والمنهج

لقد دأبت جميع المساهمات الثقافية أو العلمية على التعريف، وعلى الاهتمام بالمفاهيم، وهي آلية اقتصادية فعالة، لأنها تقلّل من استهلاك الطاقة والجهد، فتقوم بعملية توفير وادّخار. ولهذا نعتقد أن كل تعريف هو خيانة لما لَمْ يُعرّف، لأن أي موضوع له جوانب عدة تبدو كالشبكة، ومن ثم فلا جدوى من القول إن هذا حقيقي وهذا زائف، والجدوى تكمن فقط في الوظيفة التي يقوم بها التعريف في إبراز منظور ما، وإهمال منظور آخر. فكما أن كل تعريف يُظهر، فهو يخفي أيضاً، وهذه إشكاليته.

إنَّ أيَّ لفظة يمكن أن تُرى ضمن سلسلة دالة، وليس من الضرورة بمكان أن تأخذ دلالتها لفظة واحدة أخرى كما تفعل المعاجم الصغيرة، وأي معجم هو أكبر من أن يكون كتاب تعريفات؛ إنه دليل لغة، ويقدم تنظيماً أو تنسيقاً لقدرتنا على اختراع الكلمات سواء رُتبت أبجدياً أو موضوعاتياً. فكلا النوعين يكشف البنية المختبئة للغة والتي يدعوها الحسابيون: رسماً بيانياً graph، الذي هو عبارة عن عُقد nodes متصلة بحواف edges، والتي تُرسم كشبكة من النقاط والخطوط. وعندما تُرى اللغة كـ«رسم رياضي»، فإن العقد هي الكلمات (هي مجموعة من الكلمات)، والحواف هي العلاقات بينها...[١].

إنَّ البحث اللغوي الذي تجاوز البنيوية الميكانيكية أتاح إمكانية كبرى لرؤيةٍ ديناميةٍ للّغة كشبكة من الدوال التي لا تُثبّت مدلولاتها إلا لفائدة البحث. اللغة العربية تحتوي مثلاً على أكثر من مليون كلمة، لكن المُستعمل منها قد لا يزيد عن مائة ألف كلمة، وكلها تتعلق ببعضها البعض بعشرات الطرق، إما بالمتشابهات Synonyms، أو أن تكون كلمة ما جامعة (كليّة) Hypernym، أو جزئية Hyponym. التشابه لا يعني الوحدة أبداً، فالكلمة الواحدة تحتوي على تعدّدية معنى، والتشابه هو مجرد علاقة واحدة بين المفاهيم.

(١) أوحى لنا بهذا مقالة هيز: Brian Hayes, «The Web of Words», in: *American Scientist*, Sigma XI, U.S.A., 3/4/1999, pp. 108 - 112.

فكلمة مثل «قدس» في **مختار الصحاح**[٢]، وهو من أكثر المعاجم اختصاراً، يُمكن أن نقرأها هكذا: (القُدس) بسكون الدال أو ضمّها: الطُهر اسم ومصدر ومنه قيل للجنَّة: حظيرة القدس؛ و(روح القُدُس): جبراءيل؛ و(التقديس): التطهير؛ و(تَقَدَّسَ): تطهّر؛ والأرض (المقدسة): المطهّرة؛ وبيت (المَقْدِس) يشدّد ويخفف والنسبة إليه (مقدسي) بوزن مجلسي؛ و(مُقَدَّسي) بوزن (محمدي)؛ ويُقال إن (القادسية) دعا لها إبراهيم عليه السلام بالقدس وأن تكون محلّة الحاج؛ و(قُدُّوس) بالضم: اسم من أسماء الله، وهو فُعُّول من (القُدس) وهو الطهارة. وكان سيبويه يقول: (قَدُّوس) و(سَبُّوح) بفتح أوائلهما. وقال ثعلب: كل اسم على فَعُّول فهو مفتوح الأول مثل سَفُّود وشَبُّوط إلا السُبُّوح والقُدوس. . إلخ.

دعنا نرسمها الآن بعقدها وحوافّها، أي بمتشابهاتها وعلاقاتها الإيجابية والسلبية، والتي يمكن أن تجرّ معها شبكة لا تنتهي من الكلمات. وهي في شكلها عشوائية وفي بنيتها عشوائية أيضاً (انظر الشكل رقم (١) على الصفحة التالية).

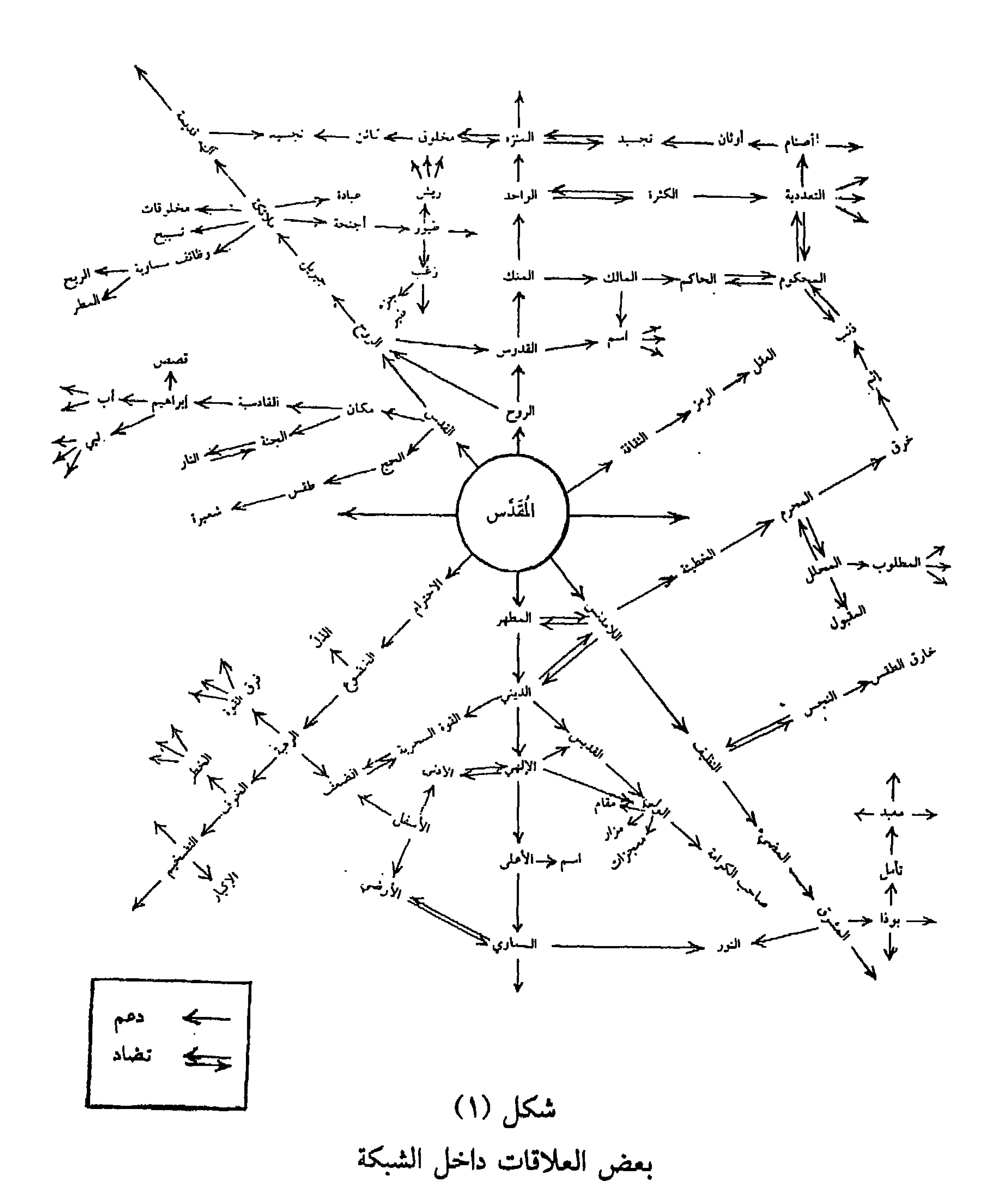
ولك بعد أن تلقي نظرة على الشكل أن تتخيّل كم من العلاقات يمكن أن تنشئها عبر هذا التخطيط العُقدي. وأما الشكل رقم (٢)، فيُظهر كيفية التبسيط الذي يُمكن أن تقوم به عملية تعريف لابد وأن تكون اختزالية بشكل ما. **المقدَّس**، إذن، هو أوسع من تلك الشبكة من العلاقات، تلك العلاقات التي يُمكن أن يختفي وراء أحدها، لكنه ـ مع ذلك ـ يُمكن أن يظهر عندما نريده أن يظهر، لا كمجرد لفظ يفقد كل حالاته ويتحوّل إلى مجرد «نتوء» أو مجرد عقدة في شبكة لا نعرف من أين تبدأ بالضبط وأين تنتهي.

وهنا أيضاً لا معنى أن نتحدّث عن شيء لا نستطيع أن نمسك به إلا في حالته الدارجة، وهو زلق دائماً بسبب كثافة العلاقات التي تخترقه[٣]. ولذا لا يُمكن للباحث أن يلتقط هذه العلاقات في لحظة واحدة، فالشبكة كلها ممتلئة، ومن الصعب أن يلحق بها. وهنا لجأ الباحثون إلى آلية «تثبيت العلاقات» ثم التحرك في اتجاه محدّد والعودة إلى اتجاه

---

(٢) محمد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧، ص ٥٢٤.

(٣) هي في الأصل البيولوجي التمثيل العصبي في الدماغ البشري والذي يمتلك أكثر من ١٠ أو ٢٠ مليار خلية عصبية لها بلايين البلايين من التشابكات العصبية Synapses and dendrites ذات الطبيعة العشوائية والتي تختزن فيها الأبجدية العصبية. وهذه الأخيرة ليست مساوية للأبجدية في اللغة وإنْ كانت تشبهها (أو بمعنى أدق تكافئها) في أنها أيضاً رموز كيماوية مفتوحة دائماً للاتحادات والانفصالات والإضافات، والحركة الفعالة active من مكان لآخر في إطار نسقي وعشوائي سوياً، وتحكمها الخلايا العليا من القشرة الدماغية. انظر أطروحتنا حول الشيفرة الدماغية The Brain Code بالإنجليزية (لم تنشر بعد).

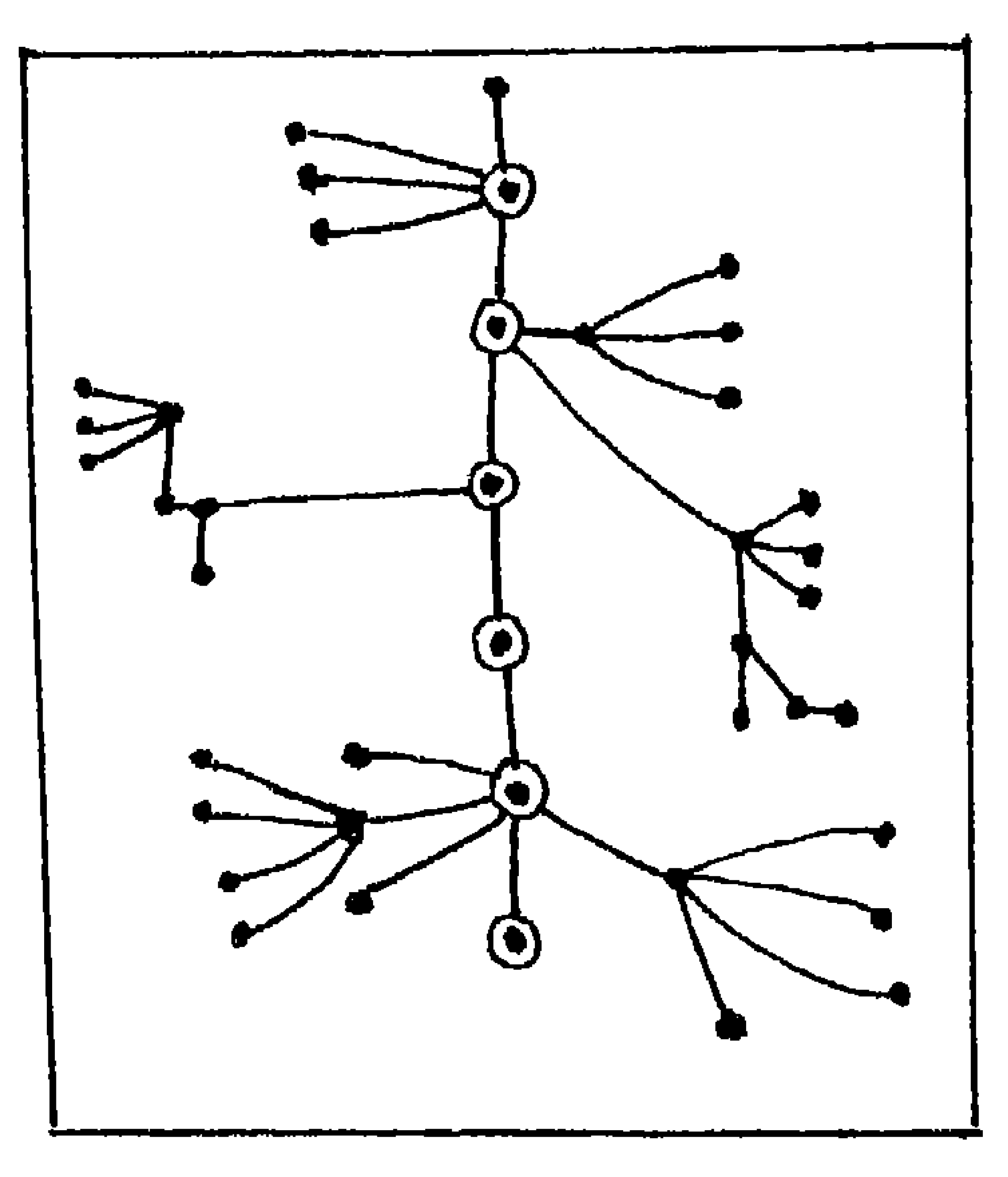


شكل (١)

بعض العلاقات داخل الشبكة

شكل (٢)

تبسيط شبكة الدوال بيانياً



آخر، وهكذا للكشف. ولذا تبدو الطريقة ميكانيكية في البحث، وهذا ما جعل دريدا يشير في كتابه **الإشكال البنيوي**(٤) إلى أن تاريخ مفهوم أي بنية يمكن أن يُعتبر كمتتابعات من إحلال مركز، وأعطى المركز أسماءً مختلفة مثل: «الجوهر»، «الوجود»، «التعالي»، «الوعي»، «الله»، «الإنسان». . إلخ. وعلى الرغم من ظهور هذا المركز، فإنه في الحقيقة مفهوم متعال يدعم «الكيانُ» فيه «البنية»، يقدم فعلها أو يصنعها. وهو تناقض يبحث عن يقين مطمئن، لأنه لم يبحث عن العملية ونقيضها في حركيتها الدائمة. والطريقة القادرة على الفعالية هي إنطاق المدلول مع الدالّ في العلاقات المتداخلة مع الدوال الأخرى: أي إنتاج المعنى فقط عبر تنظيم التباينات في اتجاه محدّد.

هنا آثرنا أن نهرب من التحديد المركزي الذي يُمكن أن يُسجننا، مع أننا في تصورنا للمفاهيم بدأنا بحالات تطبيقية، وانطلقنا لإنشاء تصوّر نظري حول مفهوم **المقدّس**، وهو تصوّر جزئي، أي تصور عالج بعض العلاقات نراها أساسية في فهم طبيعته ومداه في واقع محدّد، أيّ واقع منهجي: تاريخي، لغوي، سيكولوجي، اجتماعي، تجريبي، وحتى

(٤) J. Derrida: *The Structuralist Controversy*, Macks & Donat, pp. 247 - 265. انظر: محمد الشيخ، «مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، **دراسات عربية**، السنة السابعة والعشرون، العدد ٧/٨، والعدد ٩/١٠، ١٩٩١.

أيديولوجي رغم محدودية هذا الأخير في الكشف، إلاّ أنه أحياناً يكون ضرورياً في إضاءة بعض الجوانب التي لا يضيئها البحث العلمي، بسبب طبيعته الصدامية، القادرة على خلق شرارة كاشفة للّحظة، ثم العودة مرة أخرى إلى المجال العلمي.

وندّعي بأننا لم نقدّم أي تصوّر لاهوتي، لا ظاهراً ولا باطناً، وإنما هو كشف بعض من مناحي المقدّس سواء في حياتنا المعاصرة، -أو في التاريخ عبر الانتقال من العملي إلى النظري ومن النظري إلى العملي. وإنْ بدا أحياناً أنني أخوض معركة، فهي ليست أبداً معركة مع تصوّرات بعينها أو دين بعينه، أو مع حركة سياسية بعينها، وإنما هي حماسة لكشف أبعاد المقدّس كجزء من منظومة ثقافية نرجو توسيعها وإغناءها بدلاً من إفقارها، سواء بعفوية أو عن طيب خاطر.

المنظومة الثقافية التي بدت في بلادنا وكأنها تنكسر تحت اتجاهين كبيرين: اتجاه يكمن في تحويل الثقافي إلى مجرد مفهوم ديني أحادي، وآخر يحوّل الثقافة التاريخية إلى مجرد عملية نفاق سياحي مبهرج. وبين الاثنين غنى وزخم تاريخي ثقافي يمكن أن يصبح فعّالاً في إنارة الوعي وكشف الرؤى وتقبّل الاختلاف. ورغم أنها ليست عملية إرادية، لكن التفاعل، بل والصراع، يخلق أرضية إثراء نحتاجها الآن على عجل، ونحتاجها في المستقبل بكل تأكيد.

بالطبع، قد تمسّ التصوّرات العلمية وطُرق التفكير الحديثة، التصوّرات القديمة. ولابد أن تنسف بعضها. وهذا معناه أننا جميعاً يجب أن نتواضع عندما نطرح تصوّراتنا، وأن نكون مستعدين ـ لهذا الحد أو ذاك ـ للتنازل عن بعضها. ورغم أن الأمر ليس متعلّقاً بالنوايا، إلا أنه لا حلّ أمامنا غير ذلك بدلاً من أن نفقدَ كثيراً من الضحايا في معركة خاسرة نعرف موقعنا فيها على المستوى الدولي.

لا أحد يستطيع أن يدّعي بأن المُنتَج العلمي الآن مجرد وهم، حتى ولو أنتجه «ملحدون» أو «إمبرياليون». هو مُنتَج ملك للإنسانية جميعاً، وهي تستفيد منه كل يوم. لكنه يشكّل حالة عالَم خارج الإنسان، وهو عالَم موضوعي لا علاقة له بتصوّراتنا الخاصّة للكون. لكنه مع هذا يدخل متسللاً إلى بنية الوعي في عملية استدماج Internalization تبدو داهمة؛ وهذه العملية هي ما تخلق انشطار الذات لدى بشرنا الذين لم ينتجوا العلم ولم يشاركوا فيه، ويأتيهم «مؤدلجاً» في بضائع وقيم مغايرة، بل ويأتيهم حتى بالقتل، فيرفضونه ضمن ما يرفضون من الغرب، بيد أنهم يستهلكونه بقوة نظراً لأنهم أحياء يعيشون الواقع، سواء قبلوه أم رفضوه.

الكشف، إذن، ضروري. والكشف محاولة للاقتراب من خانة العلم لتعميم تصوّرات جديدة يطرحها في قيم خلاّقة يخفيها استخدامه الأيديولوجي. وكشف المقدّس هو جزء من هذه العملية، لأن المقدّس ليس الديني فقط (وإنْ كانت جذوره دينية)، وإنما

المقدّس يكمن حتى في عاداتنا اليومية واعتقاداتنا، في تفاؤلنا وتشاؤمنا، في النظم التي تحكمنا، والطرق التي نُحكَم بها، في العلاقات ضمن العمل وفي العائلة، وحتى في المؤسسة الزوجية، وفي البديهيات والمسلّمات والحكايا(٥).

بيد أننا لا يمكن أن نرصد كل هذا في دراستنا. كل ما نستطيع فعله هو أن نمسّ البعض عبر القوانين شديدة العمومية التي يمكن أن تحكم حالة من الحالات، أو أن نتعمّق

---

(٥) في مقالة حديثة لكارين آرمسترونغ Karen Armstrong ,«Where has God gone?», *Newsweek*, July 12, 1999, pp. 54 - 55، وهو صاحب كتاب تاريخ الله *A History of God*، يؤكد ما ذهبنا إليه من أن حالة المقدس تمتد إلى مجالات غير دينية في الأساس، فيقول:

«الزراعة خبرة المقدس، لا نحتاج أن نعتقد في آلهة ما وراء الطبيعة. فلمدة ٤٠٠ سنة، راجع اليهود والمسيحيون والمسلمون بشكل ثابت وغيّروا تصوّرهم لما يسمونه بالإله، وغالباً بقوة كلّية. فإذا كان إله التدين الغربي التقليدي قد مات بالنسبة لعدد كبير من الناس، فهذا يعني ببساطة أننا مرة أخرى سائرون نحو فترة من الانتقال الديني. فحتى في أوروبا (ما بعد المسيحية)، تتواصل الحاجة إلى النشوة ecstasy سواء بإله أو بدون إله. فنحن مركّبون بطريقة أنه عندما تجفّ منابع خبرة الإعلاء والتسامي، نلجأ إليها ببساطة في مكان آخر. بعض الأوروبيين يجدون هذا التسامي في الفنون. ومع ذلك، لا تتعلّق الحاجة للإعلاء بالثقافة الراقية فقط: فموسيقى الروك تولّد لدى الشباب خبرة النشوة والانسحاب. وكذلك ثقافة المخدرات تبرز شبقاً واسعاً لبُعد آخر من الوجود. ومناسبة مثل مهرجان "جلاستونبري" الإنجليزي تفعل في مشاركيها مثل ما تفعل لقاءات البعث المسيحية في الولايات المتحدة.

أصبحت الرياضة ديانة وطنية: ديانة أنواع: التحمّس «لفريقنا» يشهد برغبة آسرة (للجمعية) كان الدين قد زرعها من قبل. وتُقدّم ألعاب الفيديو التبادلية النشطة قصصاً لا تختلف عن أساطير الديانات القديمة، حيث نجدها في العصر الحالي، وتتسلل إلى دواخلنا الشخصية.

إن كل هذه التحمّسات، بالطبع، خطرٌ كامن، لكن الدين أكثر. فالمخدرات الفتاكة وأعمال الشغب تعصباً لكرة القدم، أو سولبسية ثقافة الكمبيوتر (الذات فقط هي الموجودة: Solipsism) تحمل نفس خطر العدوانية الدينية وضلالها. ولهذا السبب فإن إيمانات العالم تلحّ على أن فعل التعاطف Compassionate action هو الاختبار الحي الوحيد للروحية الحقيقية. وأوروبيو ما بعد المسيحية واعون بقوة بهذا التبصّر. فكثيرون غادروا الكنيسة الرسمية التي نفّرتهم من السلوك غير الجذّاب للمقدس، والصليب والمحاكمة والاتهامات، الماضي، والحاضر والخرافات.

إن الإنسانوية الليبرالية بإحساسها القوي بالجبر المقدس للفرد، يُمكن أن تُعتبر ديناً بدون إله. فبالعبور خلف ذواتنا نمتلك إعلاء عبقرياً. تقديس الأميرة ديانا، أميرة ويلز، في الأيام غير العادية بعد موتها كان حدثاً دينياً، ويرجع ذلك ـ جزئياً على الأقل ـ إلى حقيقة أن ديانا أصبحت أيقونة للتعاطف في عالم الشخصي فيه معدوم.

في العقد الأخير ارتفعت الأسئلة الدينية مرة أخرى، لكن كي نعيش في الألفية القادمة على المسيحية أن تغيّر وجهها مرة أخرى». ويقول: «لقد تحولت الكنائس إلى مطاعم ومسارح ومعارض فنية». كما يقول: «لقد أكدت (الأصولية الدينية) نبوءة نيتشه بموت الإله. فهي تعبير عن محاولة بائسة لبعث الإله من جديد...».

في البعض منها، ونبدو أحياناً وكأننا نصدم تصوّرات البعض. ورغم عدم مقصدنا إثارة هذا البعض أو خوض معركة معه، إلاّ أن الصدمة أحياناً ما تكون ضرورية في خلق تيار جديد قد يهزّ بعض القديم الراسخ في الرأس. ولعلّ مقولة إيكهارت Eckhart: «كل ما يعتقده الإنسان في الله، ليس أبداً هو الله» تهزّ بعض الثقة المفرطة في الذات.

كذلك تتداخل المنهجيات (ولنقلْ الأدوات) في عملية تشبه التراكب Overlapping، يتراجع فيها التاريخي مؤقتاً للاجتماعي أو للسيكولوجي، أو للجدل سواء بمفهومه الهيجلي أو الماركسي بعد أن قلب ماركس الجدل الهيجلي وأوقفه على قدميه. ومع ذلك، قد يكون من الضروري قلب ماركس ذاته بعد أن أصبح مفهوم البنية التحتية والفوقية القديم عرضة للتبخّر عندما تحول الفكرُ ذاته إلى عملية مادية في عمقها الرمزي أو البيولوجي، وبعد تطور علوم اللغة وعلم العلامات على يد رولان بارت وجاك لاكان، ودخلت فلسفة التفكيك لتنثر كل البنى الثابتة التي تصير مجرد آثار كما تصورها دريدا. وهو رغم هدمه للبنيوية القديمة، إلا أنه أتاح فرصة لبروز بنيوية دينامية ساهم فيها الكثيرون مثل جون أليس، وروزالند كوارد..

فعندما ينبني المقدّس ذاته كإسقاط إنساني من الذات لخارجها، فإنه ينبني في إطار تكوُّن تاريخي واجتماعي ثقافي عام، لا يسبق أحدهما الآخر بعملية تسبق فيها الألف الياء، ولكن تتجادل، أي تذهب وتعود، تقبل وترفض، تختفي وتظهر في علاقات جديدة، وبُنى جديدة، تثبت (مؤقتاً)، أي تكون في حالة تأرجح دائم إما داخل الأنساق أو خارجها Critical Oscillation.

إنَّ مفهوم «الخير» و«الشرّ» اللذين يقدمهما المقدّس، ليسا وهميين إذن، فلهما قيمة فعلية (مادية) عندما يحمي تصور الخير الإنسان من الشعور بالعدم، ويحميه تصوّر الشر من شعور الاستلاب من العالم الذي خلقه بيديه؛ وهما ليسا معاً مسألة وعي زائف، لأنهما حقيقيان داخل الوعي البشري، سواء رضينا بتصورهما أو رفضناه. أما كشف حدودهما وتحليلهما، فقد يغضب البعض، لكن «خطيئة» العلم أنه بلا مسلّمات.

٢ ـ بعض خواص المفهوم(٦)

كان الحوار قِتالاً، لا مجرد كلمات. تركي يقاتل بجسارة دفاعاً عن «الخلافة العثمانية العليّة»، والآخر مثارٌ دفاعاً عن الثورة العربية الكبرى. كانت المعركة دائرة في أحد برامج التلفزيونات العربية وكأن الخلافة العثمانية قائمة الآن، ومن يمسّ شرفها فقد مسّ شرف الإسلام.

(٦) راجع نص الهامش في آخر هذا الفصل.

قد نتحدث عن الخلافة العثمانية، كما نتحدث عن أي ظاهرة تاريخية، نحلّلها في جزئية من جزئياتها، أو في كلّيتها، إمكانياتها التاريخية، طبيعتها، اكتمالها وتحلّلها، لنكشف أبعادها كماضٍ نفهم منه الحاضر. لكن أن نعيشها، فأمر يحتاج إلى الإجابة على تساؤلات عدة؟

وأنا أتابع المتدخلين في الندوة التلفزيونية الواحد تلو الآخر، اكتشفت أن المسألة ليست مجرد أزمة نكوص سيكولوجية يُعاني منها هذا (التركي)، وإنما هي حالة، أو ظاهرة جمعية، يجب أن تُدرَس، لا على المستوى النفسي الفردي والجماعي فقط بقدر ما يجب أن تُدرس على المستوى الثقافي والاجتماعي.

كنتُ مخطئاً. فالخلافة العثمانية ليست قضية ماضٍ انتهى أو تاريخ ولّى، وإنما هي قضية حاضر قائم، وذات جاذبية شعبية وإنْ بأسماء «خلافية» أخرى، يُمكن أن يجمعها اسم: **الخلافة الإسلامية**. وهو اسم «سحري» سيعيد للأمة (ككلمة سحرية أخرى) صولجانها ومهابتها المفقودة!

هذه حالة، والحالة **الثانية** التي كان عليَّ ربطها بأختها ظهرت عندما كنت أقرأ كتاباً «شيعي» المنهج وهو يجادل مفهوم الخلافة الإسلامية من منظور الإمامة الإسلامية، مجاهداً في كشف الحجج والوثائق بأحقيّة أهل البيت (المحدّدين أيضاً) في قيادة الأمة الإسلامية (الكلمة السحرية إياها)، وكأن آل البيت هنا، ومعنا، وينقصنا فقط أن نقيم الدولة لهم أو لأحدهم ليؤمّها ويستعيد صولجانها ومهابتها المفقودة!

اكتشفت أيضاً ومرة ثانية أنني كنت مخطئاً. فالإمامة ليست قضية تاريخ مضى، ولكنها قضية تاريخ توقف بموت علي و«تنازُل» الحسن لبني أميّة، وعليه أن يواصل دورته في وصية الرسول حتى تقوم الساعة. وهنا معركة تصفية حساب مع **حاوية إسلامية** يجب أن يكون لهم فيها قصب السبق، فيُظهروا ما أخفى الخلفاء، بعدها يتمّ جمع المسلمين تحت راية واحدة.

فهل معنى ذلك إيقافٌ للتاريخ الذي آن له أن يستأنف مسيرته بعد شطب ما يقارب الأربعة عشر قرناً من الزمان؟!

هل تختلف الحالتان عن ذلك الشيخ الذي أخذ يؤنّب الناس ويحذّرهم في صلاة الجمعة بأن الزواج من نساء النبي بعد موته خطيئة يُعاقب عليها الله؟ حدث هذا في السنة الأخيرة من القرن العشرين!

إنها جميعاً الحالة نفسها: الحياة في معارك الماضي من الحاضر، وأسلحة المعارك كلها تعتمد على اللغة، الكلمة هي تلك الأداة السحرية. عشرة قرون، بل أكثر، ونحن نتحدث عن أحقيّة السلطة لمن؟ للتركمان أم لآل البيت؟ لبني أميّة أم لبني العباس؟ لآيات الله أم لأصحاب المودودي؟

الحالة **الثالثة** القوية لا تعيش على اللغة بقدر ما تحققها بالفعل. دولة إسرائيل التي

تقوم على عهد بين الرب «يَهْوه» وبين آباء إسرائيل، عهد «مدموغ» من الرب لأبراهام بأن الأرض التي تطؤها قدماه هي ملك له ولأبنائه العبريين من بعده: وهي قصص في الذاكرة اليهودية من الماضي، لكنها تشكّل أرضية ثقافية جامعة لهويةٍ يتمّ تحقيقها بإنشاء وطن قسري فوق أرض فلسطين، ووقايةً من هاجس الأمن (للقبيلة)، ذلك الهاجس الذي لم يتوقف لحظة في التاريخ اليهودي.

هنا يقوم الحاضر على الماضي، ومع ذلك يُصطنع اصطناعاً بثقافة علمانية معاصرة، وهذا هو الخلل الحقيقي في بنية المشروع ككل. والتوازن الحالي الظاهر قد تقطمه شعرة في المستقبل، أو أن يفقد طبيعته القديمة تماماً ليجد تسويغه المعاصر.

الحالة الرابعة كاسحة، وتتركز في مقولة قالها الرئيس الأمريكي جون آدمز منذ قرنين: «ستبقى الولايات المتحدة للأبد تحكم المعمورة وتقدّم كمال الإنسان». ويقول كليتنون الكلمات نفسها وهو يقتل أطفال العراق ويوغوسلافيا: «إننا نحمي الإنسانية من الوحشية، ونقدم الثقافة الأمريكية والحرية للعالم».. هذا في نهاية القرن العشرين!!

وهي حالة فعل أيضاً تستند على أرضية ثقافية غربية تُقدّم للعالم كنموذج وحيد للخلاص، وتبنيه الآلة الإعلامية الهائلة في وعي بلايين البشر بعملية أشبه بعمليات «غسل الدماغ»، والتعبئة القسرية بثقافة تعمل منذ أكثر من قرنين بعد أن فقدت تسويغها الثوري الأول في مُثُل الثورة الفرنسية والأخوّة الإنسانية. لقد أصبح هذا أيضاً جزءاً من الماضي، ومع ذلك ما زال يُسوّق بأشكال سياحية على طريقة الكاوبوي الأمريكي، الذي يعيش بإخفاء اسمه الحقيقي: (الإمبريالي)؛ إنه يؤدي وظيفة بالنسبة للأوضاع الجديدة الناشئة على الساحة الدولية بامتلاك كل أدوات الظهور وإعطاء المعنى النهائي للكون.

لكن، ألم تنجح الحالات كلها، وقد امتلكت شرعية ما، في أن تجد أرضها في وعي البشر؟! وإذا مددنا كلمة «الوعي» إلى أقصى مداها، علينا أن نفهم بأنها تشكّل بنية «اللاوعي» أيضاً بالمعنى الفرويدي لا بمعنى الغيبوبة. وهما الاثنان يشكّلان ما نفهمه من تصور بورديو لمفهوم «الملكة الاجتماعية» Habitus، أي تغلغلها في الذات كحقائق ثابتة تشكّل السلوك وردود الفعل، وتحدّد الأدوار وبنى التقبّل في المجتمع فتبدو فطرية أو طبيعية، رغم أنها ناتج جدل عمل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية في زمن طويل. وهذه «الطبيعية» هي ما تشكّل أسطوريتها في نقد رولان بارت. فليس هناك بديهيات أو فطرة إلاّ إذا كنا نتحدث عن الاستجابات البيولوجية.

ـ «الرأسمالية تساوي الحرية». هل هذه بديهية؟ إنها تخفي اسمها وتتسمى بالليبرالية والحرية؛

ـ «الحكم بما أنزل الله». هل هذه بديهية في أن ينزل الله إلى الأرض ويحكم بما أنزل، أم أن البشر هم الحكّام في كل حال؟ إنهم يخفون ذواتهم خلف «عباءة» الله!

ـ «الشعب المختار». هل هناك إله يختار عدة ملايين من عدة بلايين؟! إنهم فقط يبحثون عن الأمن من الأعداء؛

ـ «الخلافة أداة الأمة» هل هذه بديهية، أم أنها بديهية القتل والتجويع والنهب باسم الله؟! إنهم يظهرون اسم الأمة بقوة، لكي لا نراهم هم!

إن البداهة شكل من أشكال التقديس، لأنها تغطي أي شروخ وتردم أي سؤال. فليست هناك بداهة في العلم، لأن البداهة مطلق، والعلم لا يعرف المطلق.

البداهة قبول وطاعة وتسويغ بالامتثال.

البداهة أسطورة، كما المقدس أسطورة، وكلاهما يحتاجان إلى المراجعة.

ومع ذلك، يعيش الناس بالنوم على البداهة والمقدّس، لأنهما يوفران عليهم مشقة التساؤل؛ وهما مريحان لأنهما يقدّمان إجابات جاهزة ومطمئنة، إجابات ممتلئة وكلّية. ولذا، فهما أداتان للأمن السيكولوجي وخلاصٌ من الحيرة.

لقد عاش الناس في الماضي ـ وما زالوا يعيشون في الحاضر وإنْ بأشكال مختلفة لهذا الحد أو ذاك ـ على السحر. والسحر يعني استخدام أقصى حدّ للكلمة في تحقيق الرغبة: عملية لغوية يقوم بها نائب/ ساحر يستمدّ دوره من تقادم العملية الاجتماعية، فتستجيب السماوات. لقد اختزلت السحرية في بعض الديانات إلى مجرد دعوات، بينما يعيدها البعض في تلاوة الآيات أو الجمل المقدسة آلاف المرّات لتنفتح الأبواب المغلقة وتنحلّ الأزمات المستعصية.

للّغة رهبةٌ، وللمقدّس احترام، وللنصّ ـ ما دام قد ضم إلى مجلد الحاوية ـ حدود أبعد من كونه نصّاً. فهو فاعل في الحاضر وكاشف لحلم المستقبل؟ إنه أيضاً تاريخ مطبوع في الذاكرة.

المقدّس أيضاً يتجسّد في رضا الإنسان بالذلّ أمام حجر. وهنا، فكل مقدّس تحجير. حتى النجومية المعاصرة شكلٌ من أشكال التحجير Crystalization. ومع ذلك، فهم يختفون في سطر من كتاب أكلته الفئران، أو في صورة قديمة في دكان حلاّق. لكن الأنبياء والأولياء والقديسين يشعّون آلاف السنين. أَنَسِيَ أحدٌ «آمين طيبة» الذي نتنغم باسمه في كل صلاة حتى الآن؟!

هذه طبيعة المقدّس الذي يُختزل إلى مجرد رمز، إلى مجرد اسم، لكن محتواه واحد في الحاضر والماضي، وسيبقى في المستقبل أيضاً.

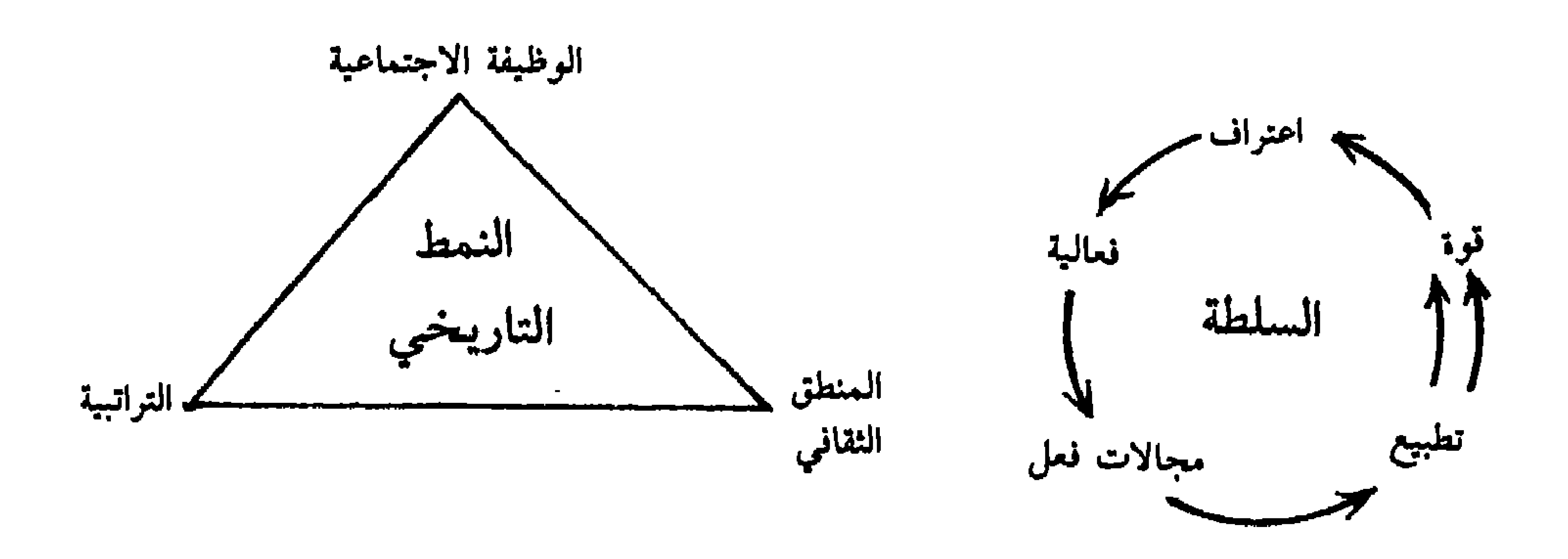
كُتب على الإنسان كحيوان بيولوجي أن يعيش حاجاته، وحاجاته هناك في العالم الخارجي، ذلك العالم الخارجي الذي يأتي إلى الرأس فيستدمجه الإنسان بطريقة مبسّطة، طريقة مختزلة، رمزية. ولذا يرى الإنسان من العالم سطحه المفيد، ويستبعد ما يراه غير

مفيد. وهكذا تُصنّف الأشياء تبعاً للمصلحة، فلا نرى الأشياء في ذاتها، وإنما نرى ما نحب أن نراه فيها: البسيط جداً، والموفّر للطاقة والشكل، فنعيش على سطوح ذواتنا، ونحن نتوهم أننا ندرك هويتنا، وانبناء الذات داخلنا.

هنا نستطيع أن نفهم بأنّ المقدّس ليس أبداً علوياً، بل إنه مخلوق، مُنتج من واقع صراعاتنا وحاجاتنا الاجتماعية. المقدّس ليس كياناً كلّياً مكتفياً بذاته، وصانعاً لنفسه، وإنما هو جزء من عملية مادّية (فالفصل المثالي بين المادي والمعنوي أصبح خارج العلم)، تتعقد فيها العلاقات التبادلية بين مجالات الفعل المختلفة. ورغم تعقيدها يفهمها الإنسان دون حالاتها، أي بعمليتها المبسطة.

وربما يكمن سرّ العلمانية الغربية أيضاً في هذه الآلية ذاتها عندما تتغير المرحلة، وربما تتقدّس هي نفسها في إطار الحاجة الإنسانية المعدّلة. ونركز على الحاجات المعدّلة، لأن الحاجات البشرية تغيّرت كثيراً مع التطوّر، بالإضافة إلى وهم الحاجة، الذي يتطلّب تسويغاً اجتماعياً يرتبط بالاعتراف بالسلطة في معناها العام وتقَبُّل الخضوع لها. تمتلك السلطة قوة زمنية وقوة آنية تؤدي إلى الاعتراف بها. والاعتراف بها هو الذي يخلق مسالك فعاليتها على بنية المجالات المختلفة في المجتمع، ثقافية واجتماعية وسياسية وقمعية.. إلخ. وقوة الفعالية هي التي تحدّد العلاقة بين حائزي السلطة (سلطة المقدس مثلاً) وبين ممارسي الخضوع لها، فتحوز قوة إضافية واعترافاً إضافياً وفعالية إضافية.. وهكذا تتواصل الدائرة.

وَهْمُ الحاجة، إذن، مزروع داخل هذه العلاقات، ما دامت تعمل في أمان من دون تأزيم خارجي أو داخلي.



وهنا تنخلق الملكة الاجتماعية في الذات الجمعية؛ وبسبب ثباتها وفعاليتها تتقدّس، وبتقديسها تتجاوز إمكانياتها الفعلية في العمل، وتبدو أحياناً وكأنها قدرية قادمة من القوى

العلوية، أو ناتج الفطرة أو البداهة، ويُعمل عليها تاريخياً عبر تراتبية وظيفية تؤكّد القيمة الخاصة والمصالح الطبقية ومنطقها الخاص. وكل هذه السلاسل المتدافعة تعطي دائماً قيمة مضافة لكل عناصرها المذكورة عبر التاريخ، خاصةً إذا ظلت تعمل في أطر «الضرورة التاريخية» نفسها التي تخلق مثل هذه السلطة ووظيفتها الاجتماعية (انظر الشكل أعلاه).

لقد أحببت أن أضيف هذا المثلث: ١) الوظيفة الاجتماعية للنمط التاريخي، ٢) قيمة التراتبية داخل المجتمع؛ ٣) المنطق الثقافي في علاقته بالوظيفة والتراتبية، وهو هنا في موضوع بحثنا: المنطق النوعي للمقدس ضمن المنظومة الرمزية والثقافية ككل. وسنعالج هذا الموضوع تفصيلياً عندما نتناول موضوع الدولة التاريخية.

التبسيط والاختزال يقدّمان أيضاً جمعية المقدّس pluralism، تلك الخاصية المثيرة في المفهوم الديني، لأننا لا نتخيّل ديناً فردياً حتى ولو ساهم فيه أفراد. وهذه الجمعية هي ناتج عمل ذاكرة تاريخية تبسيطية، تسترجع الماضي وتحوّره وتجعله مجرد رموز، حيث يقول موريس هالبواش عن تشابه الذاكرة الجمعية والذاكرة الفردية: «فشخصيات مشهورة تغرق في الأساطير، وتتحمل بالذكريات تواريخ معينة ومواقع معينة. وتتحوّر بعض الوقائع والأحداث كثيراً أو قليلاً. فلدى معظم الناس يكون المكتوب والتاريخ والذاكرة الجمعية أكثر اندماجاً في التفكير الميثولوجي حيث يتمّ عبور الزمن، وتتسع الهوة بين التاريخ الحقيقي وما يعيش في الذاكرة، لأن الماضي يُعبَّأ بالعناصر الأسطورية. وتطرح تلك المسافةُ المتزايدةُ بينهما التساؤلَ عن قابلية مثل هذه الأحداث للتصديق العقلي. لكن الذاكرة الجمعية تحلّ المشكلة إذن بانتقاء واختيار عدد محدد من الوقائع التاريخية، ثم تبسّطها لكي تصبح أساساً للتضامن الاجتماعي.. والذكريات والرموز التي تستخدمها تكون مشحونة بتأثيرات شعورية موحّدة، وتشكل منابع أساسية للمشاركة الجسمانية وربما البيولوجية، وتسوّغ الوضع الراهن أو تبرّره، وفي النهاية تقدّم دروساً للمستقبل»[٧].

وبما أننا لا نعايش المقدّس إلاّ رمزياً، فإنه يتحوّل في ذاته إلى قوة فعّالة، ويصاحب العلاقات الإنسانية في حركتها الدائبة دون توقف. ومن هنا توازيه مع السحر، وإنْ لم يكن مساوياً تماماً للدين في جانبه الاجتماعي. لكن مجال التماس ليس هيناً ولم يختفِ أبداً حتى من حياتنا الحديثة، ونراه في كل شيء: في الأفكار التي تراودنا، وفي إسقاطاتنا وانهياراتنا،

---

(٧) انــظــر Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, publié par Jeane Alexandre, Paris, P.U.F., 1950. وانــظــر أيــضــاً Guy Rocher, «Symbolisme et l'action sociale», In: *L'Action Sociale*, ed. HMIT, 1968, pp. 87 - 102. وقد قمنا بترجمته كجزء من كتابنا سحر الرمز، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٤.

وفي شعاراتنا السياسية، وحتى في طقوسنا اليومية والفردية، ويبدو تعبيراً عن هشاشة الإنسان إزاء الكون، وعن اتساع حدود المجهول بالنسبة للمعلوم. إن ترميز المعايشة مع المقدّس، هو ما جعله عصياً على الاختراق عبر الأزمنة التاريخية. فإنْ لان بعض الوقت، عاد مرة أخرى لمملكته وهو أشدّ عنفواناً عن ذي قبل.

لكن، ما الذي يحوّل الذوات الفردية إلى ذوات جمعية؟ إنه سؤال في الهوية التي تدمج الذاتي في الاجتماعي في التاريخي بعمل أساسي يشترك في عنصر عام بين الذات والاجتماع والتاريخ، عنصر يتمثّل في الرمز كمنتج لكل هذه العمليات متجادلة. ومنذ اللحظة التي وصل فيها العلم إلى بناء الفرد الاجتماعي رمزياً داخل معمل اللّغة، أصبحت دراسات التاريخ تنفصل عما تصوّره إنغلز بأن علم التاريخ هو مجرد شكل. لقد بدأ علم التاريخ يعمل على البُنى، أي على محتوى الأشكال. هذا المحتوى الذي يمتد في الذوات الفردية والجمعية، من الماضي السحيق حتى الحاضر، في تصورات وإيمانات نسمّيها **المقدّس**، حتى وإنْ لم تحمل اسماً سحرياً أو دينياً ما. وبهذا يختفي الفصل اللاهوتي بين المقدّس والمدنّس، بين ما يمتّ للإلهي بصفة، وما يمتّ للأرضي بصفة أخرى. لأنهما كليهما ينبنيان عند موقع الذات الفردية والذات الجمعية على هيئة رمزية تجعل كل التناقضات والخيالات، وحتى أشدّ التصورات طيشاً، مقبولة كحقائق داخل هذه الذوات، وهي حقائق فعلاً، لكن عند مستوى طباعتها كشيفرة في الذاكرة. وهذا الفهم نفسه هو الذي ضرب التقسيمة الفلسفية على وهم طويل بين المثالية والمادية. لقد فتحت السميولوجيا والبنيوية المجال واسعاً أمام علوم التاريخ والاجتماع والنفس وقدّمت وحدة الإنسان.

٣ ـ آليات أسطورية للمفهوم

ولفهم عملية الترميز الدلالية في المقدّس، سنستفيد من منهجية رولان بارت في تحليله لآليات الأسطورة وإن بأمثلة مختلفة وربما بإلهامات إضافية. **وإليك المشهد الآتي:**

«ركّزت الصورة المرئية على الباخرة التي حطّت رحالها في ميناء حيفا الفلسطيني. ثمة يهودي ينزل منها ثم يسجد على الأرض يقبّلها ودموعه تبلّل لحيته الطويلة السوداء». إنه مجرد مشهد يتكرر مثله مئات المرات يومياً. فلو أخذته كمجرد دالّ فارغ، أي بدون معنى في حدّ ذاته، أي مجرد مشهد، سأصل مباشرة إلى المعنى الذي يملؤه والذي جعل المصوّر الصحفي يركز عليه: العودة إلى وطنه إسرائيل. وطن آبائه. الوطن الذي وعد به الرب «يَهْوه» أبراهام منذ ما يقارب الأربعة آلاف سنة!! وهذا ما نفهمه ببساطة في جانب مُنْتج الأسطورة، ذلك الذي يُظهر الوعد الإلهي والعودة عبر رمز، دالّ، مثال: أيّ شكل. وهنا مقصد الأسطورة واضح لدرجة الوقاحة.

لكنني إذا فصلتُ الشكل والمعنى، أي بين اليهودي الذي يُقَبِّل الأرض كصورة أو شكل، وبين المعنى الذي يختفي وراءها (وعد الرب وصناعة وطن قومي)، سأحتاج إلى

كشف خداع الوعد، لأن هذا اليهودي القادم يدفع بغبية الوعد، أي يخفي المعنى الحقيقي الذي طرحه مُنْتِج الأسطورة بتركيزه على الصورة دون أن يقول كلمة. وهذا ما يفهمه كاشف الأسطورة الذي يستطيع فك رموزها، ويُظهر تحريفها.

فإن جئنا إلى اليهودي الذي يعيشها، فإنه يعيشها كقصّة حقيقية، وفي الوقت نفسه لا يصدق أن هذا حدث، أي أن أربعين قرناً من الزمان ـ في تصوّره ـ قد شُطبت من التاريخ. فأي حلم غير واقعي يتحقّق! فالساجد على الأرض ليس مجرد شكل أو رمز، وإنما هو «أبراهام» حاضراً من الغيب التاريخي، أي طبيعية وجوده لا في القصة الأسطورية التي رواها آباؤه فقط، وإنما في تحققها أيضاً. كل شيء يحدث كما لو أن الصورة استدعت المضمون بشكل طبيعي: إبراهيم مجسّداً!!

«تكون الأسطورة مهدّدة بالاختفاء لو استسلمت إلى جانب منتجها، أو إلى جانب كاشفها، ولذا تخرج من هذا المأزق عن طريق التنازل. ولأنها مكلّفة بتمويه مقصود، لا تواجه الأسطورة شيئاً إلاّ الخيانة في اللغة. فاللغة وحدها تستطيع أن تغلق المضمون، بما أنها تخفيه أو تزيح القناع عنه، وبما أنها تصوغه أيضاً. هنا تبحث عن نسق جديد، نسق ثانٍ للنظام الدلالي عندما تحوّل التاريخ إلى طبيعة. نفهم الآن لماذا يستطيع هدف المضمون أن يبقى ظاهراً في عيون مستهلكي الأسطورة رغم أنهم يبدون غير مهتمين بالأمر؛ فذلك الظهور أو الوضوح يتجمد في شيء ما (طبيعي)، فلا تُقرأ الصورة كحافز (كدالّ)، وإنما تُقرأ كسبب (كاستقراء)..»[٨].

لكننا إذا افترضنا فرضية رابعة يطرحها موقف مغاير لموقف «منتج الأسطورة»، و«كاشف الأسطورة» و«مستهلك الأسطورة»... وهو «المضار من الأسطورة»: هنا الفلسطيني صاحب الأرض وقاطنها الفعلي. إنه يعرف أن هذا القادم لا بد سيأخذ بيته وأرضه. وهذا معناه نفيٌ له: لذاته ولهويته. ولذا فهو يعيش آثارها ولا يعيشها. إنه يرفضها ببساطة لأنها على حسابه. فإذا كان عالِم أساطير سيكتشفها بفصل الدال عن المعنى، وسيُبرز وقاحتها أو فجاجتها. ولأنه ليس مستهلكها، فلا بد وأن ينتج أسطورته الخاصة التي يعيشها: المقاومة. سيجرّد الأسطورة المضادة لا كعمل عالِم الأساطير، وإنما بخلق دوال مغايرة مثل: المذابح، صور الأطفال الغارقين في الدماء، والشيوخ القتلى، والبيوت المهدمة، ومئات آلاف اللاجئين الذين ينزحون في كل الاتجاهات وقد أنهكهم الجوع والخوف، صور الانفجارات في كل مكان، الخطر الكامن في مخابىء القنابل الذرية أو الهيدروجينية.. إلخ.

---

(٨) انظر العمل القيّم لرولان بارت «الأسطورة اليوم»، في كشف آليات الأسطورة كمرض في اللغة، والذي قمنا بترجمة الآليات النظرية فيه، في كتابنا سحر الرمز، م. س، ص ٥٧ ـ ٢ Roland Barthes, «Myth Today», *in: Mythologies*, Glasgow, Paladin, Craften Books, 1988, pp. 109 - 159.

هنا يُحيي الفلسطيني التاريخ الواقعي والحيّ. بيد أنه يواجه إشكالية كبرى في تطبيع مقاومته، أي في جعل حقه أمراً طبيعياً إزاء طبيعية مضادة يُمارسها «المقدس اليهودي»، وإزاء تصوير طبيعته بأنها «إرهاب»، وخلقهم أسطورة جديدة بتلفيق آلاف الأشكال والصور التي تصوّر أطفال إسرائيل (البراءة) إزاء حاملي الكلاشينكوف (القتلة).

فإذا انتقلنا خطوة إضافية أبعد حول إشكالية «المقدس اليهودي» الذي تم تطبيعه بالنسبة لمستهلك الأسطورة اليهودي، في ذهنية المتديِّن الفلسطيني أو العربي عموماً، سنقرأ في النصّ القرآني تأكيد «بتفضيل بني إسرائيل على العالمين»، وبوعد رباني لإبراهيم[9]، وباحترام شديد لقصص بني إسرائيل وآبائهم وأنبيائهم من إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداوود وسليمان.. إلى آخر القائمة المسرودة في كتبهم وفي مقدّسهم. فماذا يفعل المتديّن إزاء التطبيع بالنسبة للمقدّس هنا؟ إنه يلجأ هنا إلى التاريخ: تاريخه الخاص، معاركه الخاصة مع اليهود في يثرب والطائف وخيبر وغيرها، وينقلها إلى واقعه في عملية متكافئات لا عملية متساويات بالطبع. يعيش اللحظة القديمة في حاضره. إنه يقوم بعملية إزالة، عملية نسخ لما كان يُقرّ به في النص. بل وينتزع القرابة الإبراهيمية لصالحه: فهو رغم أنه مجرد أب لبني إسرائيل، فهو للمسلم العربي أبٌ، موحِّد، ومسلم، وبانٍ للبيت في مكة المكرمة؛ إنه من الناحية الطبيعية مسلم. وتَظْهر خانةٌ بيضاء، سهوٌ، استبعادٌ في علاقة إبراهيم باليهودية.

في لحظة تاريخية أخرى، لحظة المعاناة المشتركة للأيام الأخيرة في الأندلس لكلٍ من المسلم واليهودي، تظهر في الكتابات اليهودية والإسلامية، على حد سواء، الأبوة المشتركة والعِرق الواحد، وتوحّد التصوّر الديني للكون إزاء التصوّر المسيحي للألوهية والكون، وتوحُّد الشريعة أيضاً، وكأنهما دين واحد.

الأسطورة تغيّر جلدها، وتجدّد أشكالها ومضامينها في كل وقت وفي كل مكان، محتمية بمرض اللغة: الانفتاح أو التأويل.

في البنية اللغوية ذاتها خرقٌ واسع، تنظيمٌ ملائم كلياً للإضافة والحذف والافتراضات. والكلمة الواحدة تقدّم نفسها باحتمالات عدة، فمضمون كلمة ما (شجرة مثلاً) يكون غامضاً ولا تستطيع أن تفترض معنى كاملاً لا يمكن تحريفه، فيُمكننا أن نقول: «هذه الشجرة، الشجرة التي، في الشجرة...»[10]. جمل مفتوحة بأدوات وحروف وصل

---

(٩) يتكرّر الوعد مرات عدة لبني إسرائيل عبر موسى وأتباعه مثل خادمه يشوع. فيقول العهد القديم في «يشوع» / الإصحاح الأول: «كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات. جميع أراضي الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم»... فـ«تشدّد وتشجع لأنك أنت الذي تقسم لهذا الأرض التي حلفتُ لآبائهم أن أعطيهم».

(١٠) Roland Barthes, *op. cit.*, p. 133.

وإشارة وعطف وتأكيد، يمكن أن تتحوّل بها المضامين. وهذا هو في عمقه عمل المقدس الذي ينبني على اللغة، اللغة التي تتحوّل نصاً، وتقبل التأويل الأبدي.

وإذا اعتبرنا التصوير والرسم والأغاني وحتى الموسيقى أشكالاً لغوية، فلا بد أن الأسطورة ستجد مكانها هنا أيضاً وفي كل ركن.

٤ ـ الذات في المقدس

لقد فتح فرويد ـ ذلك العالِم الفذّ ـ الباب واسعاً على عمل علمي هائل لم يقتصر فقط على الطبّ، وإنما امتد إلى مجالات واسعة في علوم اللغة، والسيميولوجيا، والثقافة، والأدب، والدين، وحتى الاقتصاد. إنه كان بداية فعالة لطرق باب جديد في علم النفس وعلم الذات، الذي اشتغل عليه العلماء من بعده حتى الآن.

كتب فرويد في رسالته إلى فليس Fliess في الثاني عشر من كانون الأول / ديسمبر ١٨٩٧، يسأله: «هل تدرك ما هي الأساطير النفسية الداخلية؟ إنها الأكثر حداثة في أعمالي الآن. إن الاستقبال الداخلي الغامض L'obscure perception interne الذي يمتلكه الفرد في جهازه النفسي البدائي يكوِّن أوهاماً من التفكير والتي يتم إخراجها (إسقاطها) بطبيعية فائقة نحو الخارج، وبطريقة مميّزة في المستقبل لحد بعيد. فالخلود، والثواب، وأكثر من ذلك، كلها عبارة عن تمثيلات لأعماقنا النفسية...»[١١].

إنَّ تدفق الذات بكل أوهامها إلى العالم الخارجي هو الأرضية التي شكّلت «المؤسسات الثقافية» الكبرى للدين، والحقوق، والفن. ويجب أن نركز على «الأرضية» ككلمة فاصلة هنا، لأن الذات ـ كما قلنا ـ لا تنبني في الفراغ، ولا تنبني كما تعتقد الفلسفة المثالية بهويات وجواهر مسبقة، وإنما تنبني عبر الاجتماعي ـ التاريخي ـ الثقافي. وهنا علينا أن نفحص المقدس عبر تلك الشروط داخل «الحياة الروحية» كبداية ضرورية لفهم المقدس ذاته كنظام رمزي؛ هذه الرمزية هي التي تجعله مقبولاً بكل تناقضاته، لأن هذه التناقضات يستقبلها الإنسان شيفرياً في خلايا دماغه وفي جهازه النفسي[١٢]، أي رمزياً، وهذا معناه أنها عالم حقيقي، كون قائم في الذات، ومن ثم قبوله وتسويغه ذاتياً.

الإنسان يولد بلا عالم خاص به، مثلما تولد القردة في عالم القردة، والكلاب في

---

(١١) Pierre Kaufmann, *Psychanalyse et Theorie de la Culture.* Paris, Denoël - Gauthier, 1974, pp. 9 - 11.

(١٢) في أطروحتنا (بالإنجليزية ولم تُنشر بعد) حول «مفهوم العقل والشيفرة الدماغية» The Brain Code، كشفنا خطل التصور المسبق للعقل كجوهر، وإنما ينبني العقل داخل بنية عصبية في الرأس عبر رمزية خاصة بها (كيماوية) بروتينية، في عملية تشفير معقدة تبنى فيها الأنساق الذهنية باستقبال العالم الخارجي كله أو بعضه (تبعاً للخبرة) واستدماجه بطريقة تشبه عملية تعلّم اللغة، وتشبه كذلك البنية الوراثية القائمة أصلاً كحاوية تشفير جاهزة في خلايا الدماغ العصبية.

عالم الكلاب. . ولذا عليه أن يصنع عالمه. فهو كائن ناقص التكوين، ومن ثَمَ عليه صنع العالم كضرورة أنثروبولوجية، يسمّيها بيتر بيرجر: «تخريج» Externalization. وهذا التخريج للعالم هو تخريج مادي، وثقافي (اللغة كمثال)؛ وهذا العالم الخارجي يمتلك موضوعية خارج الإنسان لأنه خارجه، هذا الوجود وهذه الموضوعية Objectivation تواجه الإنسان. فماذا يفعل الإنسان إذن؟

إنه يستقبلها ويستدمج العالم الخارجي (بكل حقيقته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية) في وعيه الخاص عبر جهازه العصبي المتطوّر عن بقية الحيوانات (فردياً وجماعياً في اللحظة عينها)، فيتحوّل إلى حقيقة ذاتية، أي الانتقال من حقيقية خارجية ذات طابع محدّد، إلى حقيقة داخلية ذات طابع محدّد إنما مختلف: بيانات مُسْتَدمجة عن العالم الخارجي في الوعي الخاص، ومن ثَمّ الوعي الجمعي. هذه العملية يُسمّيها بيرجر «تدخيل» internalization[١٣]. ولذا يُعرِّف الدين بأنه «المشروع الإنساني الذي يُبنى به كون مقدّس، أو بكلمات أخرى، هو بناء كون Cosmization في إطار مقدّس». ويعنى بالمقدّس قوة ذات صفات سرّية وهائلة خارج الإنسان، لكنها تتعلّق به والتي يعتقد بأنها تقطن في موضوعات محدّدة الخبرة. وتُعزى هذه الخاصّية إلى موضوعات طبيعية أو صناعية، حيوانات أو بشر، أو عملية تشييء وتجسيد الثقافة الإنسانية؛ فهناك صخور مقدسة، وأدوات مقدسة، وكذلك أبقار مقدسة؛ شيخ القبيلة يُمكن أن يُقدَّس، وكذلك بعض العادات والمؤسسات؛ المكان والزمان قد يمنحان القوة المقدسة نفسها؛ أماكن مقدسة وفصول مقدسة وكائنات مقدسة؛ من أرواح غاية في المحدودية إلى آلهة كونية عظمى وهذه الأخيرة تمتلك قوى كلّية ومبادىء تحكم الكون لا يتمّ إدراكها بالمفاهيم الفردية، وإنما هي كامنة داخل حالة «التقديسية» Sacredness ذاتها. المظاهر التاريخية للمقدّس تختلف وتتنوّع بشكل واسع في عمل «عبر - ثقافي». . . يُمكن أن يُفهم كخطر خارجي يجب استئناسه. . أو كظواهر غير بشرية. . الكون هكذا يُعلى دينياً، أي يُستبعد، وفي الوقت نفسه يحتوي الإنسان، فيواجهه كحقيقة طاغية ذات قوة، ومع ذلك تعلن نفسها له وتضع حياته في نظام ذي معنى. أما غير المقدّس profane، فهو ببساطة غياب «حالة المقدّس» [تعريف سلبي؟!]. فالحياة اليومية غير مقدسة حتى يثبت العكس. حتى في تلك الحالات التي تُعزى إلى هذه الحالات اليومية خصائص مقدسة، فإنها تبدو شاذة وتؤكدها خلال طقوس متنوعة.

في المستوى العميق يمتلك المقدس حالة مضادة هي: «الفوضى» Chaos، أو

---

(١٣) انظر تفصيل عمل هذه الآليات في الكتاب القيم: Peter L. Berger: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1969, pp. 3 - 28.

العدم، حيث خرج الكون من العدم وما زال يواجه المقدّس كمقاوم صلب. ويُعبِّر عن هذه الحالة عبر أساطير كونية عديدة. هنا يقوم الكون ـ المُعْلَى والشامل للإنسان في حقيقته النظامية ـ بمدّ الإنسان بالحماية إزاء رعب العدم anomy واللامعنى. إن كلمة «Chaos» الإنجليزية لها علاقة بالكلمة الإغريقية «تثاؤب» و«دين»، وباللاتينية «الحذر». . إذن فكل «البُنى المسماة "مقدسة" صُممت لتحفظ من القوى الخطرة، ولذا يضفي الإنسان على العالم الخارجي المعنى؛ وبالكون المقدس تتحقق "المعجزة" والمثال الإلهي apotheosis ..»(١٤).

---

(١٤) انظر: Ibid. pp. 25 - 27.

هوامش وتعليقات

(٦) يشتمل تعريف الدين على مفاهيم قد تصل إلى خمسين تعريفاً، تكررت كثيراً من كل الأدبيات التي تتعرض لموضوع «المقدس»، وكل تعريف يبدو جزئياً، ولذا سنتعرّض لبعضها هنا:

ـ فمثلاً يقول الأمريكي برات J. B. Pratt: «الدين وضعٌ أساسي واجتماعي للفرد والجماعات بالنسبة للقوة أو القوى التي في مفهومه، تمارس فعلاً نهائياً على مصيرهم ومشاغلهم». بينما يرى أمريكي آخر هو بول جونسون Paul Johnson، أن ثمة ثلاثة أطر مبدئية في الوضع الديني هي: ١ ـ تقبّل غريزي لبعض القيم (بداهة؟!)؛ ٢ ـ اعتماد واع على قوة تحمي هذه القيم؛ ٣ ـ الممارسات وردود الأفعال التي تحمي وتؤكد هذه القيم بمساعدة تلك القوة.

ـ ويقول ستروم ورنجرين Ringgren & Ström: إن واحداً من العناصر الرئيسية في الحالة الدينية هي الاقتناع بأن «المصير» ليس مجرد حدث بسيط، صدفة بسيطة، وإنما هو مقرّر سلفاً عبر قوة تُعزى إليها إرادة وقصد. ويوردان عناصر وعوامل متعددة مثل: العنصر الثقافي، والعاطفي (الاعتمادي)، والطقوس، والاجتماعي، وكلها تعريفات ـ كما ترى ـ وصفية للظاهرة الدينية وليست تحليلية. وكذلك العلوم الدينية الأخرى: تاريخ الأديان، الظاهرة الدينية، علم الاجتماع الديني، علم النفس الديني، والعلوم الفرعية مثل الفيلولوجيا بالنسبة للوثائق الدينية، علم النفس والأعراق، والآثار والفنون، والفلكلور. . . إلخ، وعلم اللاهوت الذي يدرس الدين من وجهة نظر لاهوتية أي ذات محتوى ديني في الأصل، وفي الإسلام تُسمى علوم الكلام.

ـ ويعرِّف بير كفارنا Per Kvaerne الدين معتمداً على التصورّات النفسية والعاطفية والوجودية المعتقدة في قوة «المانا» mana التي يمكن أن يمتلك البشر أو الحيوانات أو الآلهة والتي بدأت بالتساؤل واحتاجت القوة للحماية. ثم عرض تصورات دوركهايم (في كتابه: **الشكل البسيط للحياة الدينية**) للتصور الاجتماعي الذي تعرّضنا له في المتن. يقول دوركهايم: «الدين هو نظام توحيدي لتصورات الاعتقاد وحوادثه والذي يوجّه نفسه نحو أشياء مقدسة، بمعنى أشياء فُصلت وحُرّمت، تصورات اعتقادية وأحداث توحّد من يعطي الحلول للبشر في مجتمع أخلاقي قد يُسمى الكنيسة. . . وهذه القوة التي يلجأ إليها المؤمنون ليست مجرد طاقات فيزيقية بسيطة تحلّ محلّ الحواس أو الخيال، وإنما هي قوى اجتماعية». . . أي أن المقدس بطريقة ما هو عبادة المجتمع لنفسه. وهذا التصور الاجتماعي للدين يبدو أحادياً وغير كافٍ لمقاربة مفهوم المقدس.

هناك نظرية تسمى «نظرية الإله الأعلى»: وهي الاعتقاد في قوة فوق ـ طبيعية؛ كائن علوي. يُفهم أب ومرتبط بالسماء [إنسان غير عادي، مُعظَّم]. وتسمى مدرسة هذا الطرح بمدرسة ڤيينا في علم الأنتروبولوجيا.

ويركز كڤارنا دراسته على أبعاد الديني ويعتبرها أربعة:

١ ـ **الاجتماعي**: يظهر الدين في مجتمع، يتم تعليم أشكاله وأدواره متناظراً مع اللغة (لغته أيضاً).

٢ ـ **المعرفي**: يحتوي الدين على محتوى اعتقادي، وبنية من التصورات حول الذات والكون.

٣ ـ **العاطفي**: وتظهر في المشاعر والاستجابات الفردية في إطار ردود الفعل ذات المحتوى الثقافي المحدد.

٤ ـ **الحدثي (التاريخي)**: كل دين يقدم تاريخاً ووقائع في حالة أو أخرى، وبشكل أو آخر.

هناك أيضاً التطوريون مثل أوغست كونت (Auguste Comte 1798 - 1857)، هربرت سبنسر (Herbert Spencer, 1820 - 1904)، تشارلز داروين (Charles Darwin 1809 - 1882). وكما يُلاحظ، فقد ظهروا في القرن التاسع عشر، وتأثروا بنظرية التطور الداروينية في تصور مفهوم وجذور المقدس: من **البدائي إلى المتحضر**، ومن **البسيط إلى المعقد**، ومن مرحلة **بدون أخلاقيات إلى** مرحلة ذات **أخلاقيات**، ومن مرحلة بدون دين إلى دين بدائي، ثم إلى تعددية دينية، فإلى توحيد. وهي بالطبع تصورات خطية ليست صحيحة بالمطلق. فهناك حتى الآن ديانات تعددية في القرن العشرين (مثال الهند) وديانات توحيد بدائية جداً (إله واحد لقبيلة واحدة). أضف إلى ذلك أنه لا يُعرف شعب أو بشر حتى الآن لم يكن لهم مقدّسهم بشكل ما، ولا تُعرف هناك ديانات إحيائية بدون آلهة، أو بدون قوة من نوع ما (مانا mana). كذلك يمكن أن نضيف أن بعض القبائل الأوسترالية البدائية التي لا تتمتع بتقّنيات عالية (بسيطة التقنية) لها دين غاية في التعقيد مع نظام ديني اجتماعي متشابك. فتبسيط العلاقة بين الديني (الثقافي عموماً) وبين البنية التحتية التطوّرية يبدو في حدّ ذاته عملاً تقديسياً عندما ننام على فكرة التطورية كمحرك للثقافة. وأخيراً يمكننا أن نرى أن بعض الشعوب البدائية الأمية (التي ليس لها كتابة) عاشت تاريخاً متواصلاً وعمليات تمركز ثقافي عالية المستوى لم تعايشها حضارات مكتوبة، ومثال ذلك العرب قبل الإسلام (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

سنعرض أخيراً للتقسيم (وهو وصفي أيضاً) الذي طرحه داغفين ريان Dagfinn Rian حول أبعاد الدين الستة:

١ ـ **البعد الأسطوري**: تعبّر تصورات واقتناعات المتدينين عن نفسها في اللغة الرمزية، والشعر ولغة الكهانة.

٢ ـ **البعد الأخلاقي**: الذي يتضمن طريقة محددة للحياة لمعتقدي دين محدد، وأحياناً يتشكّل طبقاً لطريقة نوعية في الدعوة، وأحياناً عبر مبادىء رئيسية.

٣ ـ **بُعد الخبرة أو «البعد النقدي» أو «البعد التجريبي»**: وهو الاعتقاد الحي في الحياة الاعتقادية. فكل دين تُعاد ولادته في الجيل الجديد وإلا فسيتوقف. الأديان لا تعيش أبداً حياة إستاتيكية لأنها أصبحت منظمة ومُمأسسة. لكن من غير أن يكرّس الأفراد ذواتهم للدين كمعنى تام، مملوء بذاته، فسوف يموت الدين. وكثير من العلماء في علوم مختلفة يعرفون كيف يقوم الدين بوظيفته بالنسبة للمتدينين وبالنسبة للمجتمع الذي يعيشون فيه. لكن المتدينين أو المعتقدين ليسوا نسخةً واحدة: فمنهم من يقول إن هذا البُعد أو ذاك من الدين ليس

مهماً بالنسبة لي. أما البعد الآخر فهو الأكثر أهمية (بشكل واسع، يظهر هذا في المجتمعات الغربية).
٤ ـ **البعد الطقوسي**: لا يُفهم بالمعنى الضيق كإجراءات شكلية أو كدين شعبي Liturgi، لكنه يعرض نفسه في كل حدث ديني: القبض باليدين في الصلاة، وتجنّب بعض أنواع الطعام (اليهود والمسلمون ومعظم الأديان في العالم)، ولبس ملابس خاصة.. ويقول تريڤور لنج Trevor Ling: «عندما ماتت البوذية في الهند، كان ذلك بسبب عدم تطوّر الحالة الطقوسية التي كانت في البوذية متواضعة للغاية، تراجع الناس إلى الهندوسية الغنية بالطقوس». إنها الحاجة للطقوس.
غنى الطقوس يعني تكرار العمل الرمزي عدّة مرات في اليوم، أو في الأسبوع أو في العام (خمس صلوات إسلامية ـ فروض وسنّة وغيرها يومياً؛ وصلوات الجماعة ودورها التوحيدي بالنسبة للمسلمين وكأنهم جيش جاهز للمعركة). إنها حالة أكثر وضوحاً في الإسلام عنه في غيره من الديانات. التكرار الجماعي يوحّد، ويؤكد القيمة الاجتماعية للدين. إنه يجسّد أيضاً **حالة الوقائع التاريخية**: كيف فرضت الصلاة، وكيف فرض الصوم، والزكاة والحج، والجهاد؟.. التلاوة اليومية للقرآن أو الحديث عمل لغوي يملأ الذاكرة الفردية والجمعية. إن قوة الشعيرة في الإسلام (أو في اليهودية) تقول لماذا يرتبط المسلمون بقوة بماضيهم، وتفسّر لماذا استطاع اليهود (كقبيلة دولية) المحافظة على دينهم من الاندثار، إنه **الاجترار** بمعناه الشامل من وجهة نظرنا.
٥ ـ **البعد الاجتماعي**: الأديان تخلق مجتمعاتها الخاصة مثل الكنيسة المسيحية، أو السانجا البوذية. وهذه المجتمعات تلعب دوراً كبيراً في تطور الدين التالي بدعم المتدينين، وبالتأثير وتشكيل الثقافة.
٦ ـ **البعد العقائدي (الدوغمائي)**: كل دين يمكن أن يقول شيئاً عما يعتقده المؤمنون به. الإنسان يكون جاهزاً للتعاليم الدينية، حتى ولو لم تكن هناك مصادر مكتوبة. وعلى الرغم من أن المتديّن قد لا يمتلك تعليمات منتظمة ومتشكلة، تتوجد هذه على الأقل في المحتوى الاعتقادي الواضح. الدين باختصار ثقافة وطريقة للحياة في مجتمع من المعتقدين بـ«دوغما» ما، كما يقول هولم S. Holm.
وللتوسّع في كل هذه الدراسات، بالإمكان العودة إلى المراجع التالية:

1- H. Ringgren &. V. Ström, *Les religions du monde*, Paris - Suisse, Payot, 1986.

2- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*. New York, Anchor Books, 1969.

3- Per Kvaerne, «Tanker omkring Studiet av religion», *In: Religionshistorie og Religions undervisnins*, Trondheim (Norway), Tapir Ferlag, 1991.

4- Dagfinn Rian, «Innfallsvinkler I Religions undervisningen. Noen aspeckter», *in: Religionshistorie..*, Tapir Ferlag, 1991.

5- Holm S., *Religionhistoriske grundbegreber z. udgave*, Kobenhavn, 1961.

6- Pierre Kaufmann, *Psychanalyse et Theorie de la Culture*, Paris, Denoël/ Gauthier, 1974.

الفصل الثاني

الديني والعلماني

١ ـ الماضي في الحاضر، والحاضر في الماضي

كان الجرس الهائل الضخامة يصعد إلى السماء بصعوبة شديدة، كأنه يقاوم العضلات النافرة والوجوه المعروقة وصيحات اليأس المقاوم. لم يكن المكان مكانه، ولا الزمان زمانه، ومع ذلك ارتفع بالقوة، وأخذ مكاناً في سقف أول كنيسة ينشئها كولُمبس في أميركا اللاتينية، قرب الشاطىء.

كان هذا المنظر الطويل أهمّ مشهد يأخذ بمشاعري في فيلم **كريستوف كولمبس** الذي شاهدته في جلسة خاصة لأحد نوادي السينما العربية. هل كان المخرج يدري أهمية هذا المشهد بالنسبة للفيلم كله؟ أم كَتَبه المؤلّف وهو يعرف تمام المعرفة طبيعة الإمبراطورية البحرية التي وعد بها كولمبس ملكة أسبانيا، بعد أن خلت الساحة من المسلمين وأتباعهم اليهود في أسبانيا؟

بدأ الفيلم بتحطيم بعض المساجد كرمز للثقافة الإسلامية الغازية، وكاد أن ينتهي برفع هذا الجرس إيذاناً بتمسيح القارّة الأمريكية. لم تكن الرأسمالية قد أصبحت حقيقة بالنسبة لأوروبا، وإن كانت بذورها قد بدأت في العمل. واحتاجت أوروبا إلى قرنين من الزمان بعد كولمبس لإنزال الراية المسيحية من رموز الدولة القومية الجديدة.

اشتعلت الحرب بين الطبقة الجديدة والسلطة الكنسية. كانت الطبقة الجديدة تنتزع كل شيء من أيدي السلطة القديمة: المال والأرض والراية. كان نزع الملكية من الديني إلى المدني يُسمى بـ**العلمانية** Secularization، وهي كلمة قديمة استخدمت في القانون الروماني بمعنى «عالم الإنسان العادي»، الإنسان غير الديني. وفي الترجمة العربية «العلمانية»، تحتوي الكلمة على دلالات تتعلق بالعلم واستخدام العلم، أو توظيفه، وعُني بها استخدام الحقائق العلمية في المجال السياسي بدلاً من الحقائق اللاهوتية؛ وفي التعبير المعاصر: تحرير الإنسان من الوصاية الدينية.

في معركتها، هاجمت الكنيسةُ العلمانيةَ باعتبارها ضد المسيحية، أو عودة إلى

الوثنية. وفي التصوّر السياسي الإسلامي الشائع: العلمانية تصور غربي معادٍ للتصور الإسلامي، ويحتوي دلالات الكفر والإلحاد والتبعية للغرب.

وفي إعادة إنتاج البروتستانتية في أفكار بنهوفر Dietrich Bonhoeffer، فقد اعتبرها جوهر المسيحية ذاتها في التسامح والحرية.

يعرّف بيرجر العلمانية قائلاً: «هي العملية التي تمت بها إزاحة قطاعات من المجتمع والثقافة من تحت السيادة العائدة للمؤسسات الدينية والرمزية. بالنسبة للمسيحية: إنها نزع التأثير والتحكّم الكنسي عن مناطق كانت تحت هيمنتها، كفصل الدولة عن الكنيسة، ونزع ملكية الأراضي، وفصل التعليم عن السلطة الدينية. وتعني العملية بالنسبة للثقافة والرموز أنها أكبر من عملية بناء اجتماعي؛ إنها تشكل كلّية الحياة الثقافية ومجال الأفكار. لقد انهار المحتوى الديني من الفنون والآداب والفلسفة، وأهمّ ما فيها الصعود الشامل للعلم صعوداً ذاتياً autonomous.

أما على المستوى الذاتي، فقد تمت علمنة الوعي، أي أن كثيراً من الغربيين تتم رؤيتهم للعالم عبر آلياتهم الخاصة من دون الاستناد إلى أية تفسيرات دينية»[1].

إن الحامل التاريخي للعلمانية هو العمليات والمجموعات الثقافية والاجتماعية في المجتمع الصناعي. لقد استطاعت الكنيسة ذاتها أن تطوّر نفسها وتصوراتها في إطار المأسسة الجديدة للمجتمع. ويبدو ذلك واضحاً في البروتستانتية، لكنه حدث أيضاً داخل الكاثوليكية. لقد استطاعت المجتمعات ذات التوجّه الاشتراكي إبعاد الدين عن مجال الفعل، فكان للتنمية الصناعية والدور السياسي والأيديولوجي تأثير مُضعف للمرجعية الدينية، وإنْ حدثت ردة ظاهرة بإعلاء دور الكنيسة أو المسجد في لحظة تاريخية جديدة، خاصةً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وظهور دول صغيرة ارتبطت فيها القومية بالدين. وظهر أيضاً التعاطف الأرثوذكسي قوياً على المستوى الشعبي بين الصرب والروس في حرب البلقان. ولا يمكننا أن ننسى دور الكنيسة الكاثوليكية في احتلال بولندا لصدارة التمرد على السوفييت. ومع ذلك، لا يمكننا أن نتحدث عن مرجعية دينية سائدة على مستوى القيم والأفكار، خاصةً على المستوى السياسي. ورغم العلمانية السياسية التي ورثها الهنود من طبيعة الهند ذات الأعراق واللغات والأديان المتعدّدة، ومن طبيعة الكولونيالية الإنجليزية، إلا أنه على مستوى القيم والتصوّرات، يصبح المجتمع الهندي أكثر المجتمعات تقليدية من ناحية القيم، بل إن التقسيمات الطبقية المقدسة في الهندوسية (٨٠٪ من السكان) تقف حجر عثرة أمام أي تقدّم حقيقي للهند خاصةً في المجال الاجتماعي والثقافي. بل إن هذه

---

(١) Peter L. Berger, *Elements of a Sociological Theory of Religion*. U.S.A., Anchor Books, 2nd. ed., 1969, pp. 105 - 107. انظر أيضاً في تفصيل مسألة العلمانية: Harvey Cox, *Sécular City*, New York, Macmilan, 1965.

التقسيمات انعكست حتى على ديانات وثقافات أخرى مثل الإسلام (١٥٪ من السكان)، في تصوّر «الأشراف والأجلاف»[٢]. هذا التصور الموجود في البلاد الإسلامية الأخرى كتصور هامشي، له وزن أساسي داخل الهند ذاتها في العلاقة بين المسلمين أنفسهم ونصيبهم من الثروة.

فإذا كانت العلمانية قد حلّت الإشكالية السياسية في هذا المجتمع، إلا أنها تبدو غير موجودة على المستوى الاجتماعي والثقافي، وهو الأهمّ، إذا أُريد لها أن تتطوّر. فلماذا إذن بقيت العلمانية السياسية حتى الآن ما يقارب النصف قرن في الهند، رغم أن البنية التحتية للحياة الاجتماعية والثقافية متخلّفة جداً، إذا ما قورنت ببلدان أخرى في العالم (الثالث)؟

في تصورنا أن للديموغرافيا دوراً كبيراً في هذا الخلل. فرغم أن الأغلبية على مستوى القارة الهندية من الهندوس، إلا أننا لا يمكن أن نتحدث عن ذلك عندما نعالج كل جزء على حدة داخل الهند. ففي الشمال المتحكّم سياسياً في الهند، قد يكون السكان المسلمون أغلبية في ولاية ما (كشمير)، وقد يكون السيخ في ولاية أخرى، أو أن يكون هناك توازن بين عرقين أو ثقافتين أو مجموعة من الثقافات في ولاية ثالثة. وقد استطاع حزب المؤتمر الهندي أن يحافظ على هذه الشعرة قُرابة النصف قرن[٣]. ومع ذلك، فإن التجربة كلها معرّضة للانهيار بعد صعود حزب الشعب (القومي الهندوسي) إلى السلطة منذ عام ١٩٩٦. إن البنية التحتية (المؤجّلة) عبر الفعل الذاتي [بنية التخلّف مع حكم حزب المؤتمر]، بدأت تمارس جدلها بهدم العلمانية ذاتها على المستوى السياسي في ظل أزمة مستفحلة ما زال الإيمان الديني فيها يلعب دوراً مهماً في تأبيد تلك البنية الاجتماعية الطبقية التي تبدأ بالكهنة والحكّام، وتنتهي بما يُسمى «المنبوذين»، وهم في أسفل السلم الاجتماعي، أمّيون، يعاملون بتمييز عنصري، لدرجة أنهم مثلاً عندما يدخلون المطاعم يأكلون في صحون خاصة لا تُقدم إلا لهم، ويمارسون المهن الحقيرة. وتبدو هذه لدى التقسيمة الاجتماعية بديهية دينية، رغم تحدّث الكهنة الدائم عن السلام والتسامح وحب الخير للآخرين في القيم الهندوسية. اللغة هنا تشكّل دوراً كبيراً في التصوّرات الدينية لـ«غسل دماغ» مجموعات كبيرة من البشر المهمّشين.

فإذا كان مثال الهند يكشف بجلاء الخلل بين البعد الثقافي والاجتماعي، والبعد

---

(٢) في معظم البلدان الإسلامية يعني «الأشراف» الذين ينحدرون من أصول عربية، أو بمعنى أدق الذين يرجع نسبهم إلى بيت النبوّة.

(٣) لا يمكن الحديث إلا نظرياً عن تداول السلطة في الهند، فلقد حكم حزب المؤتمر من ١٩٤٧ إلى ١٩٩٦، مثل معظم أحزاب الاستقلال في العالم المتخلف، وإنْ اختلف الشكل السياسي (برلمان هنا، وسلطة رئاسية أو عسكرية أو ملكية هناك). إن التجربة البرلمانية الهندية «البائسة» تعكس بؤس المجال الاجتماعي والثقافي.

العلماني (الذاتي) في الممارسة السياسية، إلا أنه يكشف أيضاً الاتساق عند الممارسة الاجتماعية، فهذا الخلل لا يمكن أن يتأبد، ونتصور - مع هذه الزيادة السكانية غير الملجومة - أن مستقبل الهند كوحدة قابل للتفكك في أية لحظة. إنها ليست «تجربة مثالية» كما يتصوّر بعض المثقفين العرب!

ويُظهِر هذا المثال أيضاً الفرق بين العلمانية في الغرب والعلمانية في بعض دول الحزام الجنوبي. ففي الأولى جاءت العلمانية كتعبير عن تطور بنيّة اجتماعية ثقافية داخلية، وفي الثانية جاءت موروثة من النُظم الاستعمارية السابقة كعمل على الشكل السياسي، أي على القرار الذي يوظّف أقصى طاقات البلد المستعمَر في عملية النهب. ولذا كان - وما زال - التأثير على البنية الاجتماعية والثقافية محدوداً جداً، وهذا ما ولّد تناقضاً مأزوماً ما بين الثقافي الاجتماعي وبين السياسي داخل تلك البلدان.

فإذا تحدّثنا عن تطور هذه البنية في الغرب، فإننا لا نتفق أبداً مع بعض التصورات «الكولونيالية» - أو تصورات التمركز الثقافي الغربي - بأن التقليد الديني الغربي قد حمل بذور العلمانية بداخله. فهنالك فرق بين أن نتحدث عن أسباب وأن نتحدث عن نتائج. المتمركزون الغربيون يقومون بعملية استرجاعية retrospective، فيأخذون التطورات الهائلة في التصورات المسيحية بعد هزيمتها ثقافياً، ثم يخلطونها بثقافة يونانية قديمة ومناسبة للرأسمالية (الإنسان إزاء الآلهة)، ثم يطرحونها جميعاً كأرضية تاريخية للتطور الحادث فيما بعد.. أرضية تاريخية طبيعية لإنتاج الرأسمالية. «طبيعية»، بمعنى تواصل هذه الحالة في الثقافة العامة وفي الذات (الأوروبية خاصةً) لتفسير القابلية (الجاهزية) للتقدّم. وهنا تبرز الأسطورية واضحة عندما يتم تعميم هذا التصوّر. لقد حُبِّرت آلاف الصفحات ومئات الآلاف من الأوراق حول هذه «الطبيعية»، التي تبدو كعنصرية إثنية!

إن المسلمين الآن يقومون بعملية مشابهة كرد فعل ثقافي إنما في الاتجاه المعاكس. فإذا كان الأوروبيون الآن يسترجعون الحاضر بوضعه في الماضي، فإن المسلمين يسترجعون الماضي بوضعه في الحاضر، فيقولون: «إن أوروبا لم تتقدم إلاّ بسبب التقاليد الإسلامية العلمية التي وضعها المسلمون كأساس للنهضة». ويقولون أيضاً: «الإسلام هو الدين الوحيد الملائم لأصول المدنية الصحيحة، والجامع لقواعد الإنسانية والخصال المليحة.. وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إلى التدين به كل ميل إلى اعتناق أي دين سواه»[٤]. ويقولون: «.. ونحن ندّعي بأن المعارف والعلوم في نظرياتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها، لم تخرج حتى يومنا هذا عن حدود دائرة العقل الجدلي

---

(٤) نقلاً عن: سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث - دراسة في أصول الفكر السلفي المغربي، مالطة، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢، ص ٢٩، ١٣٠.

للغزالي، وقطر الفهم وسرابه السينوي إلاّ في التفاصيل...»[٥]. ويقولون إن الغرب «يُعطي نفسه أكثر مما يستحق وغيره دون ما يستحق»[٦].. والأمثلة كثيرة كثيرة.

٢ ـ العالم في الفكر المسيحي واليهودي

نعود الآن إلى مناقشة فكرة العلمانية في الفكر المسيحي ذاته[٧].

لقد اختلف تصور الفلاسفة والمؤرّخين واللاهوتيين ورجال العلم للعلمانية. فهمها هيجل في الإدراك الأعلى بالروح المسيحية، وسخر منها كل من شوبنهاور ونيتشه عندما اعتبرا المسيحية بذرة العدوى المسؤولة عن الدولة البائسة في العالم المعاصر..

يرى بيرجر أن الكون الكاثوليكي ممتلىء بالمقدس والمعجزة والسحر، وهو استمرار للمجال المصري المقدس في ارتباط الإنسان المباشر بالآلهة في العالم. الله في العبادة المصرية القديمة يحلّ في الفرعون وله هيئات عدة تتمثّل في كل شيء حولنا. النظام الكهنوتي الكنسي هو شكل من الكهنوت المصري القديم. البروتستانتية هي إفراغ لهذا العالم من وطأته الكهنوتية، وتخفيفه إلى درجة الضروريات في كل نسخ البروتستانتية الكالفينية أو اللوثرية وفي الإصلاح الإنجليكاني. يمكن وصفها بانكماش حاد في مجال المقدس إذا ما قورنت بالكاثوليكية. المعجزات أمام الجماهير تختفي كلياً أو على الأقل تفقد مغزاها الحقيقي في الحياة الدينية. وتختفي أيضاً الشبكة الغزيرة من التقاطعات التي توحّد الكاثوليكي مع القديسين. تختفي أرواح الراحلين. تتوقف الصلاة على الميت. وتتحرر البروتستانتية من تأثيرات السحر في العالم...

يتمّ إعلاء الإله كلّياً بما يشبه الإبعاد عن العالم، إزاء عالم حاضر بقوة، عالم طبيعي لا تتدخل فيه الآلهة. إنه عكس التصور الكاثوليكي حيث إن المقدس حاضر بقوة في العالم عبر تقديسات الكنيسة وشفاعة intercession القديسين، ودورية ظهور العلوي في المعجزات: اتصال وديمومة بين المرئي وغير المرئي. البروتستانتية حطمت كل هذه الوساطة؛ أعادت الإنسان إلى نفسه في عملية تاريخية غير مسبوقة. ومع أنها نزعت عن العالم قدسيته، إلاّ أنها تسامت بالإله درجات أكبر. امتلأ الإنسان كلّياً ليكون مفتوحاً لتدخُّل الفضل الإلهي، وهي معجزتها الحقيقية. فكلمة «الرب» لا تعني ذلك الموجود في الإنجيل، وإنما تعني الاعتراف بالفضل الإلهي الفريد للخلاص (عملية الاعتراف

---

(٥) د. يس عريبي، «الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي». في كتاب: **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢، ص ١٢٩.

(٦) د. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١، ص ٣٦.

(٧) لقد استعنا في ذلك بكتاب بيرجر Peter Berger المذكور سابقاً، والذي استند هو نفسه على مجموعة كبيرة من المراجع.

الكنسي هي مجرد شكر لله)[٨].

يقول بيرجر: «إن قطع القناة الضيقة للوساطة، فتح الأبواب على مصراعيها لعمل العلمانية. فعندما اختفى ما بين الإله المتعالي كلياً والإنسان الحاضر كلياً، أصبحت هذه القناة غير ذات معنى، وخلّفت حقيقة إمبيريقية (تجريبية) جعلت الله ميتاً في حقيقة الأمر، فصارت هذه الحقيقة حاضرة في الاختراق النظامي، العقلاني لأطر التفكير والنشاط اللذين نجمعهما في العلم الحديث والتكنولوجيا. فالسماء الخالية من الملائكة أصبحت مفتوحة لتدخل الفلكي، وبعده الملاّح الفضائي..»[٩].

يعتبر بيرجر البروتستانتية قائداً حاسماً في عملية العلمنة، أياً كانت أهمية العوامل الأخرى. ويرى في تقاليد الكتاب المقدس ذاتها جذور هذه العملية، وخاصةً في المنابع المبكرة لدين بني إسرائيل. ويعتبر أن هذه المنابع هي التي أتاحت للإنسان انتزاع حريته من السحرية في العهد القديم. ويستشهد بقول فويجلين: «من الخطأ عدم تقدير الخلافات الكبيرة بين ثقافات مصر وبلاد الرافدين، وبين الثقافة الإسرائيلية القديمة التي يمكن أن نسمّيها ثقافة كونية Cosmological»[١٠]. ثم يُفصِّل هذا الاستشهاد في عدة صفحات متوالية آثرنا أن نستقطعها (مختصرة لحد ما)، لكي يمكن مناقشتها تفصيلاً[١١].

يقول بيرجر: «.. وهذا يعني أن العالم الإنساني (وما يمكن أن نسميه الثقافة والمجتمع) قد فهم أنه كامن في نظام كوني يحتضن الكون كله. وهذا النظام لم يفشل فقط في الفصل الحاد المعاصر بين الإنساني واللاإنساني (أو الطبيعي) من ناحية الحقيقة التجريبية، ولكن بقدر أهم، هو نظام يطرح ديمومة بين التجريبي وما فوق التجريبي Super-empirical، بين عالم الإنسان وعالم الآلهة. هذه الاستمرارية التي تفترض رابطة دائمة بين الحوادث البشرية والقوى المقدسة الحافظة للكون تُدرَك (يُعاد تأكيدها وبناؤها حرفياً) مرة بعد أخرى في الطقوس الدينية. فمثلاً في العيد الكبير لطقوس "خلق العالم" الرافدية، لا تُمثّل هذه رمزياً فقط، وإنما تُدرك باعتبارها الحقيقة، كما تعود حياة الإنسان مرة أخرى إلى منبعها المقدس. فكل ما يحدث هنا (تحت ـ في الأرض) يحدث (فوق ـ في السماء مع الآلهة). وكل شيء يحدث الآن يرتبط بالحوادث الكونية التي قامت فعلاً في البدء. هذه الاستمرارية بين العالم الصغير (الإنسان) والعالم الكبير

---

(٨) انظر في تفصيل ذلك كتاب ڤيبر الصادر عام ١٩٠٥ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, 1970.

(٩) Peter L. Berger, *op. cit.*, pp. 112 - 113 (في التصور الإسلامي يمكن أن نجد هذا التجريد، ويمكن أن نجد مقابله طبقاً للفهم).

(١٠) Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, 1956.

(١١) P. Berger, *op. cit.*, pp. 113, 114, 115.

(المقدَّس)، يمكن أن تُكسر بالطبع عبر إتيان الأفعال الشريرة، والتي ندعوها نحن الآن "غير أخلاقية" أو "خطاءة". لكنها يمكن أن تكون من نوع مختلف كلياً عند انتهاك محرم Tabu ما، أو أداء غير صحيح لطقوس مقدّسة. هنا يختلّ النظام الكوني ولا بد من تصحيحه بطقوس مناسبة وأفعال أخلاقية».

«في مصر، تُعتبر عدم طاعة «الملك ـ الإله» ليس مجرد مسألة سياسية أو خروجاً أخلاقياً، لكنها تعتبر إخلالاً بالنظام الكوني للأشياء الذي يعبّر عنه المصريون بكلمة "معات" ma'at، والذي يمكن أن يؤثر على فيضان النيل، والعلاقات الاجتماعية والسلام. إن تصحيحه لا يستدعي مجرد العقاب، وإنما إعادة بناء العلاقات السليمة بين أرض مصر بالنظام الكوني الذي تقوم عليه.. أي أن الشؤون البشرية تدمج بوسائل كونية، بنظام كوني لا يوجد خلفه شيء، وإنما العدم أو الفوضى..».

ويضيف بيرجر: «سيكون من سوء الفهم أن نفكّر بأن الجاذبية المعاصرة للبغاء المقدس (التي رفضها أتباع "يهوه" لقرون) كانت مجرد مسألة رغبة جنسية مدنسة. يُمكننا أن نفترض أنه كانت هناك كثيرات من البغايا غير المقدسات اللائي كانت اعتراضات "يَهْوَه" عليهن في الحد الأدنى. وإنما تقع الجاذبية بالأحرى في الرغبة الدينية، أي في الحنين إلى الديمومة بين الإنسان والكون، والذي كانت وسيلته هي الاحتفالية الجنسية المقدسة Sacred Sexuality..».

«إنَّ خروج آباء إسرائيل من بلاد الرافدين والخروج الكبير من مصر تحت قيادة موسى ليس مجرد خروج جغرافي أو سياسي، وإنما هو قطع مع الكون كله: جحود كبير ورفض متقد لكلٍ من النسخ المصرية والرافدية للنظام الكوني. إنه الإنكار الذي امتد إلى الثقافة الأصلية في سوريا وفلسطين. تعرّف إسرائيل نفسها كانفصال عن الوحدات الكونية للاهوت الممفيسي Memphite Theology، أو الخطوط الوثائقية العظمى للحضارة المصرية القائمة على كلمات بتاح المقدسة Magna Charta of Egyptian Civilization عن الله الذي "صدر منه كل شيء: الطعام والعطايا، الهبات وكل خير". إن هذا الجحود العظيم من الديانة الإسرائيلية يمكن أن يُحلَّل عبر ثلاثة دوافع: ١ ـ الإعلاء Transcendentalization، ٢ ـ التاريخية Historization، ٣ ـ عقلنة الأخلاق Rationalization.

«يقدّم العهد القديم إلهاً يقف خارج العالم الذي خلقه. يواجهه، لكن لا يخترقه(ليس من السهل الإجابة عند أي نقطة في التطور الديني في إسرائيل القديمة ظهر مفهوم الإله الذي يصاحب التوحيد اليهودي المسيحي. ففي أواخر القرن الثامن عشر طُوّر كلياً، وخرج جذرياً من المفاهيم الدينية العامة للشرق الأدنى القديم).. أُعلي الإله لكي لا يتماهى مع أي ظاهرة طبيعية أو إنسانية. ليس هو فقط خالق العالم، وإنما الإله الواحد ـ على الأقل بالنسبة لبني إسرائيل ـ لا أصحاب له ولا ابن، وليست له لائحة آلهة من أي نوع. إله يعمل

تاريخياً لا ـ كونياً وبطريقة لا ـ استبعادية not-exclusively في تاريخ بني إسرائيل. إله ذو مطالب أخلاقية كلية (مع أننا لا نستطيع عموماً تحديد المفهوم الإسرائيلي المبكر للآلهة المُسماة عاموس Amos، هوشع Hosea، إشعيا Isaiah في القرن الثامن عشر ق. م.، والتي توجد ملامح مؤكدة بوجودها في فترة قديمة ربما قبل دخول القبائل الإسرائيلية فلسطين، وقبل تبنّي إسرائيل ليهوه، فيما هم يعتبرون أنه هو الذي تبنّاهم لا العكس!)».

«**كان يهوه بالنسبة لبني إسرائيل إلهاً جاء من بعيد جداً؛ لم يكن محلياً أو قبلياً مقدساً تقديساً طبيعياً بالنسبة لهم، وإنما ارتبط بهم صناعياً، أي تاريخياً**. وأنشئت هذه الرابطة عبر عهد بينهما؛ عقد يفرض واجبات نوعية على بني إسرائيل، ويمكن للإنسان أن يفقد قوّته إذا لم يوفِ بهذه الشروط (هذا ما حدث بلا شك في الرسالة الرهيبة للقرن الثامن عشر ق. م.). إذاً هو إله متحرك لا يمكن إن يُحصر جغرافياً ولا مؤسساتياً. لقد "اختار" فلسطين أرضاً لإسرائيل، مع إنه لم يكن مرتبطاً بها. اختار سليمان وداوود وغيرهما كملوك لإسرائيل، لكن المملكة لم تكن مؤسسة للمقدس بالمعنى المصري أو الرافدي (المحسَّن). كانت حركية "يهوه" ظاهرة في الخاصيّة الارتحالية (الحملية) لتابوت العهد Ark of the Covenant الذي لا يني يوضع في هذا المعبد أو ذاك. حتى عندما يرتاح نهائياً في معبد «أورشليم»، لا يكون بالضرورة مقاماً له. يطلب هذا الإله الأضحيات، لكنه لا يعتمد عليها، وبالتالي كان محصناً ضد الأعمال السحرية»[١٢].

(١٢) في كتابنا التاريخ والأسطورة م.س، بيّنا آلية هذه العملية، قائلين:

«... دعنا نعود إلى الحالة اليهودية، فنقول بأن القبائل الطرفية بين المراكز الحضارية القديمة، مركزت نفسها على مجموعة من العناصر العامة السائدة في المنطقة، مضافة إليها عناصرها الذاتية الخاصة، والتي خرجت فيما بعد بـ"إله الشعب المختار" الذي كان تعبيراً عن صناعة مناسبة لإقامة شكل اجتماعي ثقافي وسياسي يُلائم طبيعة تلك القبائل وشروطها التاريخية. ومن ثم، لم تستطع تلك الصيغة أو الوصفة "اليَهوَية" أن تعمم في المنطقة الشروط القبلية القديمة نفسها، فهي لا تُلائم تجمعات بشرية وحضارية أخرى، ولا ترتبط بشروطها التاريخية أيضاً. ولذا كان على أناس آخرين أن يقوموا بإعادة الصياغة، وهم بالضرورة خارج الشروط التاريخية الخاصة للتمركز اليهودي آنذاك. أي أن العنصر الخارجي المسيحي والإسلامي جعل اليهود في عصر تجاوز تمركزهم القديم بخمسة عشر قرناً (ازدهار الفكر المسيحي) وبعشرين قرناً (ازدهار الفكر الإسلامي) يعيدون صياغة دينهم الأصلي، فاتسعت حركة التأويلات والتفسيرات، لمواءمة الفكر القديم مع حركة الفكر الجديد ذي الصبغة العالمية. ولهذا يتحول "يهوه" إله القبائل العبرية إلى الله الواحد الذي لا شريك له في الأدبيات اليهودية الجديدة، بعد أن أخذ هذه الصورة في المسيحية والإسلام..» (ص ٤٢).

ونسأل الآن: لماذا احتاجت المسيحية والإسلام إلى تلك الثقافة؟ نقول بأنه كما أُعلي «يهوه» بين آلهة القبائل البدوية في المنطقة، أُعلي بعد ذلك ـ رغم قبليته في الثقافة العبرية ـ كنتاج لهذه الثقافة لا العكس. أي أن صفاته الخاصة لم تُعلِ الثقافة العبرية، وإنما الثقافة العبرية هي التي أعلته، أي يتحوّل =

وعن الإعلاء الكلّي للإله في العهد القديم، يقول بيرجر إن قصة الخلق «تتضمن عدداً من العناصر الكونية من الأساطير الرافدية (من خارج الديانة الإسرائيلية). وتُظهر "إينوما إليش" ملحمة الخلق الأكادية، تحوّل هذه العناصر على يد كُتّاب إسرائيل. فهناك نجد عالماً فخماً من الآلهة ومآثرهم، وهنا العمل الوحيد للإله الخالق؛ هناك القوى المقدسة للخلق تخرج نفسها من العدم البدائي، وهنا الإله بادىء الخلق اختزل لمجرد سلبية: ذلك العدم الذي انتظر فعله. لقد اختزل السلالة العبرية للإلهة الرافدية "تيامات" Tiamat، والتي من مائها تكون الآلهة، إلى بُعد ميتافيزيقي مجرد. تنتهي أحداث الخلق بخلق الإنسان ككائن عالي التمييز عن بقيّة المخلوقات الأخرى، ويعبّر عن قطيعة مع الآلهة ومع بقية المخلوقات. ثمة استقطاب أساسي للكتاب المقدس بين الإله المتعالي والإنسان في كون منزوع الأسطورية بينهما. وحافز التأريخ كامنٌ مسبقاً في هذا الاستقطاب. ويصبح هذا العالم منتزع الأسطورية محور عمل الإله العظيم من جانب، وعمل الإنسان الفرد من جانب آخر كمجال للتاريخ الأرضي الذي يجعل لصفحات "العهد القديم" شعبية فريدة في الأدب الديني القديم. إن الاعتقاد اليهودي تاريخي منذ الأصول المبكرة حتى تشفير نظامهم الديني Canonical Codification في الخروج، تابوت العهد، وسيناء، واحتلال الأرض. إذاً، تظهر العبادة الأولى المعروفة لإسرائيل القديمة كحكايات لحوادث تاريخية عُزيت - بالطبع - إلى عمل الإله»[١٣].

ثم يتراجع بيرجر جزئياً عندما يعتبر أن هذه القوى العلمانية عالية العقلانية في اليهودية القديمة لم تمتلك مشكلاً مؤثراً من الناحية التاريخية بسبب مصير اليهود كشعب مغترب داخل المسيحية، وبسبب البُعد المحافظ للشريعة اليهودية، على حد قول مونتجمري وات[١٤]. وكان وات قد أشار وكذلك روبين ليفي إلى التشابه الكبير بين الشريعة الإسلامية

= هنا إلى مجرد رمز للثقافة ولا أكثر (الإعلاء الذي نقصده هنا وصفي ويختلف عن مفهوم الإعلاء الترانسندنتالي). فكيف حدث؟
الثقافة العبرية - كما قُلنا - هي ناتج «إعادة فعل» على أغنى الثقافات العالمية التاريخية (الرافدية - المصرية - الكنعانية..) في تصور ممتلىء عبر حكاية البدء والخلق ثم امتدادها في آباء البشرية. سلسلة بسيطة مختزلة سهلة الاستيعاب ومثيرة وذات جاذبية خاصة. أي أنها تلخيص للتاريخ الكوني المأخوذ من مساحة هائلة من التنوع الثقافي استفادت الجغرافيا الفلسطينية منه عندما ظهرت المسيحية كولادة من تصورات دينية جاهزة، أكثرها جاذبية: التصوُرات السائدة في فلسطين - المحطة التاريخية لكل ثقافات المنطقة - عن الله والخلق والأنبياء. كانت العملية، إذن، محصلة جدل متعدّد عبر القرون.

(١٣) راجع نص هذا الهامش في آخر الفصل.

(١٤) انظر: Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1961.

واليهودية، رغم أن الإسلام نجح في طرح بناه المحافظة ليس فقط في البنى التحتية المحلية المنفصلة، بل وداخل إمبراطورية واسعة المدى[١٥]، أي عطّل إمكانية الانفتاح ومن ثم احتمال العلمانية بهذه النزعة المحافظة، على مساحة شاسعة من العالم القديم.

إنَّ محاولة بيرجر تبدو انتقائية الطابع عندما يتحدث عن البروتستانتية واليهودية القديمة، ولا غضاضة في ذلك إن كانت مجرد أمثلة لطرح فكرة إعلاء الإله خارج العالم. لكن وضعها كروح كامنة (سرّية) لتقبّل العلمانية في المجتمعات الغربية، يجعلها أمثلة تثير التحفظ. فالبروتستانتية كمثال لم تخلق هذه الروح، وإنما خلقتها التطوّرات المجتمعية في أوروبا وأُجبرت بها الكنيسة على التجاوب مع العلمانية بإعلاء شأن الإنسان إزاء الآلهة. وعلينا أيضاً أن نميز بين تقبّل اليهود للعلمانية باعتبارها حلاً فعّالاً لمشكلة العداء التاريخي بينهم كأقلية وبين المجموعات الدينية الأخرى المحيطة بهم. العلمانية حلٌ أخرجهم من «الغيتوهات» إلى عالم المواطنة حولهم، ومن هنا تقبُّلهم لتحييد الكنيسة التي اعتبرتهم دائماً هراطقة. ونستطيع ببساطة أن نرى هذا في كل أقلية إزاء أغلبية. فالمسلمون في الهند مثلاً يدعمون العلمانية في مواجهة المد الأصولي الهندوسي. بينما المسلمون في الدول الأخرى ذات الأغلبية الإسلامية يعتبرون العلمانية نوعاً من الكفر، أو على الأقل نوعاً من التغريب باعتباره موازياً للتهتك والانحلال.

إنَّ دمج العهد القديم مع العهد الجديد قد تمّ في إطار عملية التمسيح. فإذا كانت المسيحية والكاثوليكية منها خاصة خاضعةً لتأثيرات الكونية للعالم الكاثوليكي، فلماذا لم تمنحها هذه الصبغة تلك الروح الكامنة (الروح اليهودية) في العلمنة السلمية، حيث كانت المعارك دامية، وهي معارك سياسية تتعلق بالسلطة، لا ببعض اختلافات التصوّرات الثقافية، وثنيها لإدخالها في عنق الزجاجة بالقوة؟ إنَّ التصوّرات الكونية وحدها لا تحسم المعركة ولا حتى تشكّل أرضية حاسمة في تغيير الضرورات التاريخية، وإنما تحسمها أمور أخرى. سنفصّلها في الفصل الذي يتناول «المقدس والضرورات التاريخية» من كتابنا هذا.

حقاً، لقد طرح بيتر بيرجر هذه التصورات في إطار الأمثلة، وهو يجهد نفسه لإيجاد خيط تاريخي ثقافي مشكّلاً ما أسماه بتلك الروح الكامنة للعلمانية. ولم ينسَ أبداً أن يتراجع المرة تلو الأخرى لمحاولة بحث جوانب معاكسة لتصوراته. فرغم «امتلاء

---

(١٥) وانظر أيضاً: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. في الحقيقة، استطاع الإسلام إعادة إنتاج كلٍّ من اليهودية والمسيحية والثقافة العربية الموروثة بنجاح، ثم خرج بها إلى العالم فعمّمها على رقعة الإمبراطورية الواسعة، من الصين شرقاً إلى إسبانيا غرباً. فلقد نجح اليهود بدينهم المحلي ذي الطابع القبلي أولاً بالتبني المسيحي للعهد القديم، ثم ثانياً: بإعادة إنتاج إسلامية. ولهذا يعتبره البعض ديناً عالمي الطابع رغم قبليته ومحدودية تصوره عن (الإله غير الكامل): «يهوه»، رغم تمجيد بعض علماء الغرب له ومبالغتهم في عملية الإعلاء هذه.

العالم الكاثوليكي» ـ على حد تعبيره ـ إلا أنه يقول: «تحمل المسيحية الكاثوليكية داخلها بذور القوة الدافعة الثورية، حتى ولو بدت خاضعة لتأثيرات "الكونية" لزمن طويل. لقد ظهرت مرة بعد أخرى في عدد من الحركات الراديكالية، ومع هذا كان عليها أن تنتظر التمايز والتفتت في العالم المسيحي كبنية حيّة يقبلها الإنسان الغربي.. ويمكن القول إن التكوين الاجتماعي للكنيسة المسيحية ـ بالمفهوم المقارن ـ وفيه مثّلت الكنيسة حالة استثنائية للتخصص المؤسساتي الديني، هو تطور نادر نسبياً في تاريخ الأديان (السانجا Sangha البوذية تمثل حالة أخرى من المأسسة المتخصصة)، وهذا التركيز بالنسبة للممارسة والرموز الدينية في إطار مؤسّسي واحد، قسّم الكون إلى سلطتين: المقدّس والمدنس، وهو مفهوم تختزن فيه العلمانية، كحقيقة اجتماعية تحافظ على التوازن الحرج بين المقدّس والمدنس. وبتلاشي هذه «الحقيقة»، حدثت العلمنة سريعاً والتي كانت من قبل مجرد شبح خارج سلطة المقدّس. ويمكن رؤية هذا في **مملكتَيْ لوثر**(١٦) حيث منحت تلقائية صعود العالم العلماني (اللائكي) شرعية لاهوتية للبروتستانتية...» (ص١٢٣).

إن هذا يظهر إلى أي مدى كانت الحالة هي حالة جسمين متضادين أتاح لهما ـ أو بمعنى أصحّ اضطرهما ـ الصراع للانفصال: هيمنة الكنيسة في البداية كجسم معادٍ للتطورات الاجتماعية الحادة، وظهور الرأسمالية ودولتها الحديثة كجسم مضاد. وهذا لم يحدث مثلاً في دول مسيحية أخرى في العالم المتخلف، فحالة الجسمين غير موجودة على الإطلاق بالصورة ذاتها في أميركا اللاتينية أو إفريقيا مثلاً. لقد تمت «مسحنة» (أو تمسيح) العالم المتخلّف بكل المكونات المسيحية الكاملة والممتلئة لكنيسة ما قبل العلمنة (كنيسة التبشير) التي صاحبت الكولونيالية. لقد وجدت التصورات الكونية الكاثوليكية، وحتى البروتستانتية، مجالها خارج أرضها الغربية. لقد زرع هذا النوع من «التمسيح» مؤسّسة دينية ضاغطة على تصورات الحقيقة، وإنْ كانت الثقافات المحلية قد أدمجت في بنية الاعتقاد المسيحي كنوع من إعادة إنتاج الثقافة الخاصة في إطار جديد (المسيحية في إفريقيا لا تزال تمتلىء بالاحتفالات والرقصات والألوان، وكذلك السحرية والطوطمية والأسرارية)(١٧).

إننا نستطيع أن نجد في أية ثقافة تاريخية بُغيتنا في حالة اكتمال أو حالة تحلّل، روحاً علمانية أو روحاً حتى ماركسية. كثيرون في العالم الإسلامي وجدوا مثلاً في ثورات الزنج

---

(١٦) يمكنك لتفصيل كتاب «المملكتان» لمارتن لوثر أن تقرأ: Cargill Thompson, «Martin Luther and the Two Kingdoms», *In: Political Ideas*, Penguin Books, 1985.

(١٧) انظر في تفصيل ذلك الكتاب الدانمركي: Knud Erik Andersen & Søren Hahn, *Natur-Religioner: Tro & etik*. Gesten, Op-Forlag aps, Gesten 1995, pp. 29 - 30.

والقرامطة وغيرها صبغة "شيوعية" أو اشتراكية[١٨].

لكن قبل أن نعود إلى مناقشة «اليهودية القديمة» في تصور بيرجر، نسأل سؤالاً دالاً: لماذا تبدو «المؤسسة» الإسلامية[١٩] مختلفة عن مثيلتها الكنسية؟ أي أننا لا يمكن أن نفصل الجسمين، الدنيوي والإلهي، المقدّس والمدنّس في التصوّر الإسلامي، وهو يشبه لحد كبير التصور نفسه الذي طرحه بيرجر عن اليهودية. فليس الشبه فقط في «الشريعة» المحافظة (والتي هي في الأساس ضرورة لحفظ النوع في البادية، وكلا الدينين عاشا في الصحراوات العربية)، وإنما الشبه أيضاً في غياب هذا الفصل بين المقدّس والمدنّس، على الأقل قبل أن تصبح اليهودية بعد إعادة إنتاجها جزءاً من التصوّر المسيحي للكون. وهذا معناه تراكبهما في وحدة واحدة، وبهذا التراكب يأخذ الإسلام (كما أخذت اليهودية أيضاً) التراكب الرافدي القديم والتراكب المصري القديم في «حلول» الله في العالم. ولذا يُمكننا أن نسمّي المؤسّسة الإسلامية مؤسّسة من النوع الانتشاري diffusional، حيث تنتشر في كل قطاعات الحياة المدنية والاجتماعية وتلونه بتصوّراتها، فهي جزء من صنعه وبنيته حتى في العصر الحديث. إنها تدخل في تصوّرات العلم وتحوّل وجهتها، تبعاً لقوّتها في المجتمع وهي قوية حتى الآن. إنها تشكّل سلطة كامنة potential authority، مخزونة، تشبه آلياتها ما يدعوه بورديو بتمركز المجالات الاجتماعية. فهي مؤسسة رغم عدم قابليتها للتبادل على مستوى الآخر باعتبار حقيقتها الكلية، لكنها تتسلل فيما يشبه عملية التراكم (أو التركيز) أو الرشح على بقية القطاعات، ولها قوة تاريخية فعّالة. وهذا ما أتاح لها وصولاً إلى السلطة في حزام جغرافي كبير في نهاية هذا القرن، ومقاومة كبرى، أو على الأقل انتشاراً فاعلاً في البنية الاجتماعية والثقافية، وهو ما يعطّل أي إمكانية حقيقية للعلمانية على الشكل الغربي، وفي الحد الأقصى «علمانية» مصطنعة على مستوى إجراءات جزئية أو مستوى بعض الممارسات السياسية في الأحزمة الأخرى في المدى المنظور.

في المسألة اليهودية، لم يكن تصوّر بيرجر جديداً. فلقد عالجه ماكس ڤيبر في كتابه **اليهودية القديمة** وهو يتحدث عن تأثير مركزة الديانة Cult Centralization في أورشليم على التصوّرات الدينية لليهود، لكن اهتمامه الرئيسي كان منصبّاً على تطور الأخلاقيات الاقتصادية اليهودية في علاقتها بجذور الرأسمالية الحديثة. ولقد أشار عدد كبير من

(١٨) انظر محمود إسماعيل: **الحركات السرية في الإسلام ـ رؤية عصرية**، بيروت، دار القلم، ١٩٨٣.

(١٩) يمكننا أن نستثني المؤسسة الدينية الشيعية على الأقل في التراتبية الدينية والتي نظن أنها موروثة من الثقافات الفارسية القديمة ذات الطابع الميثروي والتي تحمل أيضاً تصور العودة نفسه (عودة ميثرا، عودة المسيح، عودة المخلّص اليهودي، المهدي المنتظر.. إلخ).

دارسي الكتاب المقدس إلى عملية إزالة الطابع الأسطوري demythologization ونزع التقديس desacralization عن المفاهيم الدينية في الحضارات المجاورة.

إن الإعجاب الغربي بالتصور الإعلائي للإله، هو تال لعملية إعادة إنتاج اليهودية في إطار مسيحي، وهو عينه الاتفاق الإسلامي مع الإله اليهودي الواحد، أي التصور الإسلامي لإله اليهود بعد إعادة إنتاجه مسيحياً في البداية، ثم إسلامياً بعد ذلك. ولذا ندّعي بأن هذا الإله الواحد لم يظهر أبداً خارج العالم في الديانة المبكرة، وإنما بعد ذلك بكثير عندما حملته الثقافة اللاتينية ومن بعدها الثقافة العربية عبر العالم.

يقول المؤرّخ روبرتس J. M. Roberts: «إن ما نتذكره من إسرائيل، ليس مآثر ملوكها، بل المعايير الأخلاقية التي قدّمها أنبياؤها عندما أعلوا التصور اليهودي للإله. لقد شكّلوا الروابط الدينية والأخلاقية التي سادت لآلاف السنين ليس بالنسبة لليهودية فقط، وإنما بالنسبة للديانتين العالميتين: المسيحية والإسلام أيضاً، حيث تم عبرهما تطوير وتحويل عبادة "يهوه" إلى عبادة إله عالمي.. وكانت هذه ذروة التطور الديني في الشرق الأدنى القديم. لقد استطاعا فصل الدين عن المحلية والقبيلة، وأعلنا قيماً إلهية على الجميع، لا يستطيع فيها الملوك أن يفعلوا ما شاءوا. إنه رمزٌ أخلاقي مستقلٌ عن السلطة البشرية. ولقد شكّل هذا قاعدة نقد السلطة. فحيث إن القانون صناعة إلهية، فيمكن استخدامه ضد الملوك والكهنة.. ويمثّل هذا قفزة ثقافية للنوع الإنساني، التي هي قلب الليبرالية السياسية حيث يُعتقد أن السلطة يجب أن تستخدم خلال شبكة أو مجال مستقل عنها..»[٢٠].

«العلمانية» أو «الليبرالية»، في تصوّر روبرتس، ليست في «يهوه» القَبَلي، وإنما في إعادة إنتاجه العالمية، عندما تحوّل من إله قبلي إلى إله عالمي، وفُصلت القيم عن الملوك الذين ارتبطوا بالآلهة، عندما أصبحت القيم إلهية الطابع. وهذا معناه في الاستنتاج الأخير أن التصوّر اليهودي المبكر لم يشكّل أساساً لليبرالية وإنما استندت الليبرالية في الأساس إلى التصوّر المسيحي والإسلامي. ورغم أننا لا نوافق على كل هذه الرؤى في التحليل الأخير - فلا الإسلام قدّم الليبرالية، ولا المسيحية خارج الغرب قدمتها أيضاً، ولا اليهودية شكّلت حالة عالمية، وإنما كانت لملء خانة أو فراغ في التصوّر المسيحي لعملية الخلق وبداية العالم.. أي أننا لا يمكن أن نفصل ثقافياً بين اليهودية والمسيحية، أو بين اليهودية والمسيحية في جانب وبين الإسلام في الجانب الآخر، بالنسبة لعملية التصوّر النهائي للكون والخلق والأنبياء - إنما يمكن أن نرى القيم واحدة في الأديان الثلاثة، والخلاف يقع فقط في الفضاء الذي تُمارس فيه تصوّراتها، أو البشر الذين يعيشونها.

(٢٠) J. M. Roberts, *Shorter Illustrated History of the World*, Helicon Publishing Ltd, 1996, p. 98.

فإذا نزعنا الروح المسيحية أو الروح الإسلامية عن اليهودية، ماذا يبقى؟

عملياً، يمكن أن نفعل ذلك بقراءة **العهد القديم**، الوثيقة الإسرائيلية والتي كُتبت في فترة متأخرة وتعبّر عن «تاريخ» شفوي مهمته الرئيسية هي إقامة هوية، أي تحديد في عالم كان من المستحيل إحاطته وتحديده: عالم البداوة. هوية القبائل الصحراوية في ذلك العصر القديم كانت مختلطة، فما بالك بقصة تُروى شفوياً عن ألف عام أو أكثر عن أب واحد وحركة مستمرة وأحداث جمّة حول تلك الحركة القبائلية التي بدت تحدث على هامش تاريخ المنطقة. القبائل البدوية همّشها التاريخ، ومن هنا بحثها الدائم عن دور حتى وإن كان وهمياً. وبسبب حالة التهميش تلك، لم يكن لتلك القبائل أرض. لقد فقدت الجغرافيا، ومن ثم فقدت الهوية، وفقدت الإحساس بالأمن. ولذلك شكّلت فكرة الجغرافيا الهاجس الأساسي لقصص العهد القديم، وفيها وعد الرب لآباء إسرائيل بأن الأرض التي تطؤها أقدامهم ستكون لهم.

إنها الفكرة المحورية في الثقافة القديمة، والتي امتدت في الثقافة المعاصرة في الفكرة الصهيونية التي أشعلها بروز الدولة القومية الأوروبية، ثم تحقّقها الحالي في إنشاء دولة إسرائيل. فرغم إعادة إنتاج اليهودية عبر المسيحية والإسلام، إلاّ أن اليهود داخل هذه العملية حافظوا على هذين العنصرين الأساسيين في التصوّر اليهودي وهما: ١) الهوية، و٢) الأمن.

فمضاهاة الدين اليهودي بالقومية ليست مجرد عملية حديثة بدأتها الصهيونية، وإنما وُجدت الصهيونية نفسُها، تراثها وأرضيّتُها الثقافية، عبر هذين الهاجسين. وهما ما جعل التصورات اليهودية غير مكتملة مثل الأديان الكبرى الأخرى في التاريخ. **فتشكّل دولة إسرائيل المعاصرة الآن قد يعبّر في بعده العميق عن بداية الاكتمال في نظر اليهودي.**

عدم الاكتمال هذا كان يعوّضه الرواة بإقامة تاريخ لشعب، معظمه تاريخ مخترع ومستعار من النظم الحضارية (الأكمل) في الجوار. اقرأ أي قصة مفصلية في العهد القديم، ولتكن قصة الخلق، آدم وحواء، الطوفان، الخروج.. إلخ، وحاول أن تقرأها بأصولها البابلية الآشورية أو الرافدية، وبأصولها المصرية أو السورية، ستجد أنها جميعاً إعادات إنتاج للأساطير المجاورة. وإننا نجهد أنفسنا في محاولة البحث في العهد القديم عن إزاحة «الميول التقديسية» و«إزاحة الأسطورية» التي قال بها بيرجر وزملاؤه، فلا نجدها إلاّ تصوراً تأويلياً، يفوقه تصوّر آخر ـ نراه أكثر جاذبية ـ بغرق العهد القديم في الأسطورية، وفي التقديسية. ليس في الحكايات الخرافية فقط، وإنما أيضاً عبر مدّ جذور تاريخية خاصة جداً لهذه الحكايات، والتي تمثّل دلالات رمزية لطبيعة الحركة الإسرائيلية في هامش منطقتنا الحضارية القديمة. وقد حلّلنا تفصيلاً دلالات الحركة الإبراهيمية، تلك التي عاملناها كمجرد دالة، لا تاريخ كما يتصور بيرجر، في كتابنا **سلطة النص** في نقدنا لكتاب سيد

القمني النبي إبراهيم والتاريخ المجهول[21].

يقول بيرجر عن الإله اليهودي إنه إله لا يُعرف له مكان. وهذا صحيح، لأنه إله بلا جغرافيا. لقد أرجع البعض «يهوه»، والذي أصبح «جهوفا» Jehovah في التقليد المسيحي، إلى جذوره «السينائية»، أي أنه كان إلهاً قبلياً في الصحراء الشرقية المصرية وفي سيناء، وسمّاه البعض «إله البراكين». والتسمية المسيحية «الإله الواحد»، أو المصرية القديمة «الذي لا اسم له»، شائعة أيضاً، أي أنه إله بلا جذور، وإنْ كنا نرجح أنه مستعار من منطقتنا أيضاً.

ولأنه إله بلا جغرافيا، تصوّره علماء التوراة المعاصرون بأنه إله تمّ إعلاؤه عن المجال الدنيوي. ونراها مبالغة بالنسبة للتصوّر القديم، لأنه إله قبلي، يخصّ البعض فقط، وبأنه كان يحيا مع القبيلة ذاتها ويتحرك معها في كل نقطة من نقاط رحلتها. فتابوت العهد تعبير بيّن عن افتقاد «بيت الله»/ المعبد، الذي أقامته الديانة الرافدية أو المصرية القديمة. إنه إله نائم في صندوق متحرك؛ إله يبدو شخصياً، يُقابل موسى فوق جبل سيناء ويعطيه الوصايا العشر. إنه يقدّم سحرية فاعلة أثناء الأزمات الحادة، فيبدو متواطئاً مع بني إسرائيل ضد المصريين. فبالسحر يحول «يهوه» العصا إلى حيّة، وماء النهر إلى دم، والمياه إلى نتن ودماء في كل أرض مصر، ويُكثر الضفادع والبعوض والذباب، ويميت المواشي وينشر الأوبئة ويحرق حقول المصريين، ويفني كل بكر في أرض مصر.. إلخ[22].

إن الوحشية التي يبثّها كتبة العهد القديم في إلههم خلال حركتهم تعبّر عن إله حام للقبيلة الإسرائيلية، وفي الوقت نفسه خاضع لها ولرغباتها. ففي تحطيم الآخر يتزايدُ الإحساس بالأمن. إنّ تحطيم عبدة «أبيس» - بقرة سيناء المشهورة - بالآلاف بعد معجزة موسى الشهيرة، تؤكد أن «يهوه»، أو بمعنى أصحّ «القبيلة الإسرائيلية»، تحدد هويتها في تصوّر واحد. إنها حسم لصراع التلوث داخل الديانة القبلية (نحن لا نناقش الحكاية باعتبارها تاريخاً، وإنما كحاوية دلالات).

يقول بعض المؤرّخين أن موسى سرق تصورات إخناتون حول الإله العالمي الواحد الذي يشرق على الكل، وعندما اندمج - كمصري - في القبائل الهاربة، أو قادها، اختزل هذا الإله إلى إله قبلي بائس، مهمته الوحيدة ليست كونية - بمعنى كل البشر - وإنما تعلّقت كل إمكانياته برغبات القبائل الصحراوية التي تبنته وأعطته بعض سمات إله إخناتون الواحد. فهو ليس واحداً بالنسبة للعالم، هو واحد بالنسبة لبني إسرائيل. هم اختاروه، وهو اختارهم

(٢١) سيد القمني، **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**. القاهرة، دار سينا، ١٩٩٠.

(٢٢) انظر تحليلنا التفصيلي لقصة الخروج في كتابنا: **التاريخ والأسطورة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، ص ٤٦ - ٨٠.

وسمّاهم شعبه، لأنه لا يعرف بشراً غيرهم في التصور اليهودي المبكر. إنه ليس ديناً للدعوة، وإنما دين قوم[٢٣]: momolâtrist وليس monothéist.

وأياً كان الوضع، فهو إله غير مكتمل التصوّر، ولذا أتاح إمكانية إعادة إنتاجه عالمياً عبر المسيحية والإسلام. وهذا الإله «الفقير» شعبياً، وجغرافياً، تمّ تعويضه بعمليات طقسية عالية، بدأت بالصلوات وانتهت حتى بذبح الأطفال تحت قدميه، لأنه لا بد من إغنائه بدلاً من فقره الطبيعي. في المسيحية والإسلام استمدّ غناه من «إعلائه» وجعله إلهاً عالمياً.

وهنا نرى أن عملية الإعلاء التي تحدّث عنها بيرجر باعتبارها مبكرة في الدين اليهودي غير دقيقة من الناحية التاريخية، لأن الإله «يهوه» الذي بلا أرض، الإله التابوتي المتحرّك، الحاضر دائماً في الطقوس والحياة اليومية، الإله النائم في كل خيمة تقريباً، كان يحتاج إلى إبعاده عن الحركة والحضور والتابوت، وإيجاده من كل بد في كل مكان، أي إعلائه من مستوى القبيلة وحركتها إلى مستوى الكون وحركته.

الإعلاء تجريدٌ لم تكن الديانة القبلية بقادرة عليه ولا تمتلكه. فخيوط حركة «التاريخ/الأحداث» اليهودية تكبّله، ولا يستطيع الفكاك منها، كما يتصوّر بيرجر انفصال التاريخ الإسرائيلي عن «يهوه»؛ وهي مسألة شاذة جداً في هذا التصوّر، لأن العكس أكثر إقناعاً.

لا يكفي أن تكون «الحركة التاريخية الإسرائيلية» تغلّف كتاباً مقدّساً كـ«العهد القديم»، لنقول بتاريخية أرضية غير مقدسة، فبهذا ننزع عنها تاريخيتها الفعلية. فالتاريخية الفعلية مجرد «رواية مقدسّة» لحركة قبيلة منذ أبراهام وحتى تدمير أورشليم. فكل نبي وملك وأب مصحوب بإلهه، وبوعوده، وبعقابه، وطقوسه، منذ أول لحظة حتى آخر لحظة. إنها حكايات متضخمة الصفحات، لكنها خادعة لأنها ليست تاريخاً، وإنما إنشاء زمن دائري حول مفهومَيْ: الهوية والأمن. كل دين له سيرة وحكايات قد تقصر أو تطول: المسيحية، الإسلام، البوذية، الهندوسية. الخلاف في الطرح هو أن هذين المفهومين لم يكونا واضحين في الأديان الأخرى، أو بمعنى أصحّ ليسا عقدتها المقدسة.

ويمكننا أن نتفق مع بيرجر في أن «التاريخ الإسرائيلي» ذو طبيعة أرضية أكثر من الآلهة المصرية القديمة وتاريخها جزئياً وظاهرياً فقط. جزئياً لأن التاريخ المصري كان مسجلاً في إطار وظيفي لتنظيم جهاز الدولة وأدائها وبشكل لم يبدُ في حكاية أو رواية كما حدث مع بني إسرائيل، أي أنه تاريخ في إطار دولة تاريخية، ويمكن صياغته عبر هذه الآثار الباقية التي تبدو متقطعة، بينما تبدو الحكاية الإسرائيلية متصاعدة ومستمرة، تبرزها لحظة ظهور بطل قومي بين فترة وأخرى، بطل يحوّل الفوضى إلى نظام. إنها حكاية كُتبت في لحظة (واحدة)

---

(٢٣) انظر عملية إعادة الإنتاج اليهودية للديانة المصرية في كتاب: شفيق مقار، **السحر في التوراة**، لندن، رياض الريس للنشر، ١٩٩٠.

ومرة (واحدة) بغض النظر عن حوادثها. التاريخ المصري هو أكثر واقعية، لأنه تاريخ دولة وأسر مالكة وآثار، تاريخ لم يكتب نهائياً بعد. ولا يمكن أن يكتب نهائياً. لأنه ليس رواية، ولأنه «معاصر» بالنسبة لاكتشاف الكتابة الهيروغليفية حديثاً، فذلك يجعل إمكانية إعادة كتابته تاريخياً ممكنة، أو بتعبير أدق «أكثر إمكاناً».

لكن هل نستطيع الآن وبإمكانيات علم التاريخ الحالية أن نعيد كتابة تاريخ بني إسرائيل فعلياً؟ تبدو هذه المهمة مستحيلة، ومن استحالتها التاريخية يسقط حديث بيرجر عن «تاريخية الدين اليهودي». ظاهرياً تبدو التاريخية في «العهد القديم» مُقنعة، وفي العمق تبدو رواية تحاول سدّ الخروق الكثيرة في عدم اكتمال اليهودية، عن طريق إعادة إنتاجها بغزارة. فهو تاريخ ثقافة أكثر منه تاريخ أحداث فعلية متواصلة. فمن دون أرض يتحرك بنو إسرائيل في كل أرض تعرفها قبائلهم.

إننا بالطبع لا نناقش هنا زيف أو صدق تلك الحكايات، فهو أمر لم يطرحه بيرجر، وإنما نناقش ما هو موجود باعتباره وثائق موروثة في مغزاها أو دلالاتها التاريخية، خاصة في علاقتها بمفهوم إعلاء الإله وإزالة الأسطورة. ولقد بيّنا طبيعة الأسطورية في هذا التاريخ. وما يمكن أن يقود إليه ما يُسمى بالليبرالية التي تبدو مفهوماً معاصراً لا تنطبق عليه التواريخ القديمة خاصةً التاريخ القبلي، أو حتى عندما تكونت الدويلات في فلسطين، وهي دويلات قائمة في تاريخها على **عنف شحّة الموارد، وعنف المحافظة على البقاء**. كمثال بسيط: إن أي قرية تُفتَح كان يُقتل رجالها جميعاً وتُسبى نساؤها وأطفالها. الأخلاقية القبلية القديمة تجعل من القتل والاعتداء حالة مقبولة ومشرعنة. وهنا تتمّ عقلنتها في إطار الصراع من أجل البقاء، لا في إطار أخلاقية إنسانية عامة كما يتصوّر دارسو «العهد القديم». إنَّ النصوص التي تشي بهذه الحالة كثيرة لدرجة تؤكد تلك الحقيقة. وهنا أيضاً تنضرب ببساطة **«العقلنة العامة للأخلاقية اليهودية»**. لكنها **عقلنة خاصة جداً**، وترتبط بالمفهومين نفسهما مرة أخرى وهما: الأمن والهوية، عُقدتا كل الدين اليهودي.

إننا نظن بيرجر قد أخطأ في التشخيص ومن ثم أخطأ في «العلاج»، بمعنى أنه اختار مثالاً معاصراً عن التصوّر اليهودي، وهو تصوّر تمّ تعميمه، **أولاً** على قاعدة مسيحية؛ **وثانياً** على شبق يهودي للّيبرالية في المجتمعات الأوروبية كأقلية تُعاني من التصور الكنسي السائد عند الممارسة العملية وفي الحياة اليومية.

الفكرة جيدة في تتبع جذور ثقافة ما وامتدادها في التاريخ حتى اللحظة الحالية وعلاقتها بجزء أو حالة اجتماعية أو سياسية أو ثقافية معاصرة. فهل قدّم «العهد القديم» مِثلَ هذا الخيط المتواصل تاريخياً حتى لحظة العلمانية أو تشكّل الليبرالية الأوروبية؟ إنها عملية تجريد تأريخ كامل ـ تأريخ بالهمزة تمييزاً له عن التاريخ كعلم ـ من لحمه الحيّ وعالمه كله. ثم تقسيمه ذهنياً إلى خانات في الدماغ، دونما دراسة فعلية على البشر الذين عايشوا لحظة

الصراع من أجل العلمانية. هل طُرحت هذه الثقافة اليهودية أثناء عملية الصراع؟ هل انعكست بشكل لا واعٍ على عملية الصراع؟

إننا نظن أن ذلك حدث ولكن بشكل معاكس لما قاله بيرجر في الحالة المسيحية التي لا نستطيع أن نفصلها عن جذور الثقافة اليهودية. لقد تم الصراع مع تصوّرات الكنيسة اللاهوتية التي استندت إلى أساطير الخلق والأنبياء اليهودية فعلاً. ولم تحدث عملية إزاحة للأسطورة والتقديس إلاّ في عالم مغاير تماماً، غير لاهوتي، غير مسيحي أو يهودي، وهو عالم العلم. هنا تبدو المعالجة طائشة النتائج أيضاً.

إنَّ بيرجر يعني بالتاريخية في «العهد القديم» أنَّ الإنسان هو الفاعل التاريخي إزاء الله الذي يسكن خارج العالم، عكس التصوّر في التراجيديا اليونانية التي تجعل من الإنسان فاعلاً تاريخياً إزاء مصيره. وقد أتاح هذا من وجهة نظره بروز الفردانية المميزة، أي رؤية الأفراد وهم يؤدون أفعالاً مهمة كأفراد مثل موسى وداوود وإيليا. . . ومع أنه لا يصل بالطبع إلى مفهوم الفردانية الغربية المعاصرة، ولا حتى مفهوم الفرد الفلسفي اليوناني، إلا أن الفرد في «العهد القديم» ـ كما يتصوّر ـ هو نتاج شبكة دينية في كرامته وحرية فعله التي تؤكد ذاتيته (ألا يوجد هذا التصور بشكل أوضح في بعض التيارات الإسلامية، وخاصة التصوّر المعتزلي، بالإضافة إلى دور المسؤولية الشخصية في مفهوم الثواب والعقاب، ذلك المفهوم شبه المختفي في اليهودية، رغم أنه الأكثر أهمية في الديانة المصرية القديمة؟).

ويرى بيرجر أن تحوّل المناسبات المقدسة إلى تاريخ، استبعد الأخلاق المؤسَّسة على نظام كوني لا زمني. ويعود ليركّز على «معات» المصرية، في أن الحوادث التاريخية هي جزء من عملية إلهية، يتماهى فيها الفرد مع الآلهة. عيد الإخصاب المقدس في اليهودية يتحوّل [illegible] عيد الخروج Exodus؛ وعيد السنة الجديدة (تشمل يوم كيبور Yom Kippur) كان في الأصل احتفالاً بإعادة الفعل في الأساطير الكوسموغونية (الكونية) وتحوّل إلى احتفال بمملكة «يهوه» على إسرائيل. . وكذلك أعياد صغرى. إن كل هذا جعل الأخلاقيات اليهودية مؤسسة على الأوامر التاريخية، وكأنه إله حيّ نعم، لكنه لا يظهر إلا بشكل متقطع بعد أن عقد عهداً مع بني إسرائيل ليحرّك التاريخ في لحظاته الحرجة. إنه إله يتماهى تقريباً مع أنبياء وآباء إسرائيل، الذين هم موجودون دائماً في الذاكرة، لكنهم لا يظهرون في تاريخ متواصل. . يظهرون أيضاً بشكل متقطع. وهذا يعبّر عن اللحظات التاريخية التي كانت فيها القبائل مُقْدِمَة على عمل كبير يؤكد الهوية ويضمن الأمن.

إنها رؤية تطورية تلك التي يقول بها بيرجر عندما يضخّم الانسحاب الإسرائيلي من العالم الديني المحيط ويخلق له رؤيته الخاصة. فالفرد ـ في تصوّره ـ امتلك حريته بعملية الإعلاء. لكننا نرى أن الفرد امتلك حريته ليس بإعلاء الإله، وإنما بالحالة القبلية الارتحالية التي ترفض الاستقرار والخضوع لنظام الدولة، والذي كان نظاماً تاريخياً في بلاد الرافدين

ومصر، وحتى في دويلات الكنعانيين والفينيقيين. إنه نظام غير مكتمل بالضرورة. وربما هو ما يجعل عدم الاكتمال، أو عدم النضج في التصوّرات الدينية ليس عملاً إعلائياً وإنما هو انغماس في التصوّر القبلي البدائي للعالم والدين. إذن منظورية بيرجر زائفة لأنها تحوّل عمل عدم الاكتمال إلى عملية إخراج للإله من العالم، وهي فكرة غاية في التجريد، وتشبه لحد كبير تصور الكُتّاب للفرد الإغريقي لدرجة تجعل الناس يظنون أن الشعب اليوناني القديم كان كله من الفلاسفة. الفرد اليوناني فيلسوف بالهوية، لأن آباء الفلسفة يونانيو الهوية. وهو تصور خُلق في الغرب كقاعدة لأصول الثقافة الحضارية المعاصرة. الفرد اليهودي التاريخي لم يحسّ إلاّ بحرية البدوي، لكنه إحساس غير مطلق بسبب الضغط الواقع على هذه القبائل بين المراكز الحضارية القديمة، فما إن يتحرك في مدى إلاّ ويُبعَد أو يُؤسَر أو يُدمَّر. كان فاقد الحرية والهوية والأمن في عالم قوي من حوله، فاستعان بالسحرية والمعجزة وبإله يصاحبه بعهد يؤكد أمنه السيكولوجي، إله خاص جداً (يهوه) يؤكد هويته، عكس ما تصوره بيرجر تماماً من أن الدين اليهودي وضع خيط انتزاع السحرية وانتزاع المعجزة وانتزاع الأسطورة، لدرجة ظننا أنه قرأ «العهد القديم» بتصوراته الخاصة، ولم يقرأه كما هو في زمانه أو حتى في تطوره. لقد وصف «يهوه» بأنه ذو طبيعة لاسحرية Anti-magical animus of Yahwism حملها الكهنة والأنبياء. فهل نعيد الأحداث والوقائع وفكرة «يهوه» القائمة أيضاً على تصوّر مصري مستعار من السحرية المصرية نقله اليهود من حركتهم من مصر ذهاباً وإياباً، وبشكل مشوّه بسبب حياتهم على هامش المجتمع المصري؟ إن «يهوه» المصري لم يفقد صفته بتحوّله إلى اليهودية دينياً.

وهكذا تنكشف أوهام علماء التوراة المعاصرين بأن الكهنة اليهود عقلنوا ديانتهم عندما طهّروها من كل العناصر السحرية والنزوية، بالضبط كما طوّروا الشريعة باعتبارها نوعاً من التعليم الأساسي للحياة اليومية.

السحر يعني في مدلوله أن يخضع الآلهة لرغبات البشر عبر الكلمات، التلاوات وأداء بعض الطقوس. و«يهوه» كان يجسّد الخضوع لبني إسرائيل. إنهم ليسوا بشراً كبقية البشر، إنما هم شعب «يهوه» المختار. إن طقوس الذبح والأضحيات التي ترضيه، تعبّر عن رشوة يقدّمها الشعب «لإخضاعه» بالمعنى العميق، وهي أكبر من مجرد رمز سحري، وإنما هو إله عالي السحرية لدرجة لا تتطلب مجرد رموز، بل تتطلب دماءً بشرية[٢٤]. إنه إله غير

---

(٢٤) كان المصريون القدماء يكتبون الرموز، أو يقدمون الخبز، أو يحرقون الشمع، أو يصنعون التماثيل لإرضاء الآلهة. أما طقوس الذبح عند الهيكل في اليهودية المبكرة فكانت قوية جداً، وقد ذكرت في «العهد القديم». ولعل قصة «أبراهام» وإفداءه تمثّل المرحلة التطورية فيها. إن ظاهرة حرق البخور كانت لتغطية روائح الجثث التي تُذبح على قدمي الإله.

معقلن، يغضب ويلعن ويدمّر مدن بني إسرائيل ويغفر لهم؛ إنه إله نزوات كشعبه تماماً!

يعود بيرجر ليناقض نفسه في صفحة ١٢٠ من كتابه حين يقول: «إن الأخلاقيات النبوية انبنت أيضاً على الشرعنة التاريخية Historical Legitimation في كلية الحياة كخدمة الإله؛ وهنا تقدّم التحاماً مع الحقيقة في ذاتها كبنية عقلانية على مستوى الحياة اليومية (خاصة في سِفْرَي التثنية وإشعيا)، والتي سمحت لبني إسرائيل بأن يعايشوا كارثة السبي البابلي».

أليست هذه عودة إلى تصور «معات» المصري الذي قال من قبل عنه إنه تصور يجعل الله حاضراً في العالم، بينما أبعدته التصورات الإسرائيلية عن العالم؟!

الانتقائية هنا واضحة: فعندما يحتاج إلى الإعلاء لصالح الحرية الفردية (مفهوم علماني معاصر)، فهذه راقدة في تقاليد «العهد القديم» كتاريخ بشري أساساً؛ وعندما يحتاج إلى البنية الشرعية الممأسسة (مفهوم علماني معاصر)، يراها كامنة فيما أصبح يُعرف فيما بعد باليهودية بعدما كان يُسمى بالسبي البابلي. ويؤكد ذلك بسبب بقاء العبادة بعد تحطيم الهيكل الثاني بواسطة الرومان (يهودية الشتات). وهكذا يعتبرها انتصاراً للعقلانية بسبب خاصّيتها الحدّية المتأرجحة marginal character داخل سياق الثقافة الغربية التي عقلنتها ثقافة الشتات وكانت حافزاً لتحقيق فعالية في تكوين الغرب المعاصر عبر الانتقال إلى المسيحية كتأثير ثقافي تاريخي.

نعم، لقد سمحت لحظات الاستقرار النسبي في تاريخ تلك القبائل الجوّالة والتي سُميت فيما بعد ببني إسرائيل كتأطير لهوية فصل قامت على ثقافة دينية الطابع ككل العصر القديم، سمحت بإقامة شكل من المؤسسة الدينية داخل حدود مجموعاتها البشرية سواء في ارتحالها أو في استقرارها على هامش المجتمعات الزراعية. وهذه حالة ظاهرة في كل ديانة حتى ولو كانت بدائية. فإذا افترضنا أنه قامت لليهودية دويلة أو دويلتان مؤقتتان تاريخياً (وهو فرض يرفضه البعض تاريخياً)، فلا بد وأن تكون تلك المؤسسات الدينية قد اكتسبت بُعداً أكبر وتنظيماً أفضل جعلاها تبقى حافظة للدين عبر تاريخ طويل لم تكن فيه للصحراء دور. لقد استطاع العرب أيضاً قبل الإسلام بناء مؤسسة دينية قوية حول عبادة الأوثان في جزيرة العرب. ومن قوّتها التاريخية نستطيع أن نفهم لماذا بقيت رموزها داخل البنية الإسلامية ومؤسساتها التي جاءت من خارجها. لقد أُعيد إنتاجها داخل الحاوية الإسلامية في شعيرة الحجّ. لكنها أصبحت (مؤسسة الحج) رمزية في ظرف تاريخي مغاير اغتنت الدولة فيه بحدودها الإمبراطورية.

لقد كانت المؤسسة المسيحية أكثر قوة، وكان لها تاريخ طويل من ممارسة السلطة على الأرض، ومرّت بلحظات الدولة الإمبراطورية في اكتمالها وتحللها، ثم الدولة المحلية، فالدويلات الإقطاعية. وكان تنوّعها المؤسسي وانقساماتها المؤسسية أيضاً مثالاً

أوّليًا في اختياره كبذرة في عقلنة المؤسّسة الدينية عبر الخبرة التاريخية عندما احتاجت الصناعة لعقلنة المؤسّسة الدنيوية.

٣ ـ المؤسسة والمسؤولية

لقد بدت المؤسّسة الدينية اليهودية بدائية الطابع، ولم تستمر في التاريخ كمؤسّسة، وإنما كشبه مؤسّسة قامت على مجموعات شتات (دياسبورا) تُحافظ على الحد الأدنى الثقافي والحد الديني الأعلى، ولم تتعامل مع المجتمعات التي عايشتها بشكل مفتوح، بل ظلت كمؤسسة غريبة مشبوهة أو متهمة بالهرطقة في المجتمعات المسيحية، وبالإسرائيليات في المجتمعات الإسلامية. هذا في الواقع التاريخي. فكيف كانت في الواقع الثقافي الذي امتد إلى الفكر المسيحي فيما بعد؟

لقد اعتمدت الكنيسة على مؤسسات جاهزة: ١) مؤسّسات توسّع الإمبراطورية الرومانية؛ ٢) مؤسسات عريقة في التقاليد مثل الكهنوت المصري في تراتبيته. وظلت تعمل بهما وبتقاليدهما حتى اندحرت أمام المؤسّسات الرأسمالية الصاعدة والمنتصرة. أما المجموعات التي أعيد بناؤها ـ طبق التصور الديني اليهودي ـ تحت سلطة عزرا ونحميا ـ وأسموها مؤسّسات ما بعد السبي البابلي[٢٥]، فكانت ذات خبرة تاريخية محدودة، وتعمل في ظروف استثنائية، تلك الظروف التي جعلت فلسطين كرة قدم دولية منذ التاريخ القديم جداً على حد تعبير بريستيد[٢٦]. وتحميلها بهذا الدور التاريخي الكبير، كان يقتضي من بيرجر قراءة تاريخ الأديان في منطقتنا من وجهة نظر غير غربية، ليستطيع أن يوازن بين الأساسي والهامش في عملية التأثير والتأثر[٢٧].

إنّ حركة التاريخ الثقافي في مسألة العلمانية يكون للبنية الاجتماعية والتاريخية الحيّة فيها الدور الحاسم. أما عملية التجريد، وإضفاء المفاهيم وتحديد هوية نسق ما، فهي دائماً ما يأتي بعد استقرار النسق (العلمانية هنا). النسق الجديد يأتي داهماً كضرورة جديدة في نظام جديد. العمل على هذا النظام هو عمل بحث عن نجاحاته، عن خروجه، عن مبرراته، والأهمّ عن وظيفته في الحالة التاريخية التي تشمله. علماء التاريخ والاجتماع والفلاسفة هم مجموعات الطليعة في هذا العمل.

---

(٢٥) لقد ناقشنا من قبل مفهوم الأسطورة في «العبودية والأسر البابلي» في كتابنا **التاريخ والأسطورة**، مرجع مذكور.

(٢٦) هنري بريستيد، **فجر الضمير**، ترجمة سليم حسن، الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، ١٩٨٠.

(٢٧) نكرر أننا لا نناقش صحّة أحداث «العهد القديم» باعتباره وثيقة دينية شفهية سجّلها بشكل شبه أدبي أبناء الدين الإسرائيلي، بعد أكثر من ١٣ قرناً من تصورهم لآباء بني إسرائيل. إنما نناقش مع بيرجر وجودها كثقافة معادة الإنتاج داخل نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.

إن تجريد مفهوم الإله وإعلاءه عملية ثقافية تالية وليست أولية فاعلة. فالإعلاء العلماني هو مفهوم بروتستانتي في الأساس. أما الإعلاء التاريخي في اليهودية والإسلام، فلم يكن أبداً إبعاداً للإله عن العالم، وإنما تنزيهه من مدنّس العالم. إعلاءٌ يعطيه صفة كونية بلا تناقض. لكنه إله فاعل في كل لحظة من حياة البشر اليومية، وهو موجود في كل مكان، وقريب من مجرى الدم. لقد خرج الإسلام من المفهوم المسيحي للتثليث باعتباره مذهباً للحلولية وتجسيد الإله. إن إعلاء الإله الإسلامي هو إعطاء بُعد للقوة الربانية ولسيطرته المطلقة على العالم، ومن ثم فهو لا يحتاج إلى ابن ولا أم ولا وسيط. ومع هذا ينشغل هذا الإله بمشاكل البشر اليومية، ويضع الحدود ويقيم الشريعة، وله ملائكة وقديسون وأولياء وشياطين أيضاً. إنه في **المجرد** إله ترانسندنتالي[٢٨]. وفي **الواقع**، لم يتخلّص تماماً من عالم الآلهة المسيحي. وهو الشيء نفسه بالنسبة للإله اليهودي، الذي ينزل إلى الأرض ويكلّم أنبياءه ويتباهى بقدراته. فهو في **المجرد** أيضاً إله ترانسندنتالي. ومع ذلك يتدخل حتى في بطون بني إسرائيل، ماذا يأكلون ويشربون. فرغم علويته المطلقة في سماواته، إلا أنه لم يفقد أيضاً «أرضيته» فيصبح كشيخ قبيلة في الصحراء[٢٩].

وما دمنا في مجال المقارنة هنا، أتاح لنا المثالان: الإسلام واليهودية، أن ندقّق مفهوم المسؤولية الشخصية الذي أشرنا إليه منذ قليل كمفهوم اكتمال ديني. وهو مفهوم يُعقلن وجود الكائنات في هذا العالم المثير للتساؤل، ويعيد بناء الخشبة في العالم الآخر لتجرى المحاكمة بما يشبه الذي يحدث على الأرض.

لقد تطورت الديانة المصرية القديمة ببطء شديد حتى وصلت إلى مفهوم العالم

---

(٢٨) يقول لوي جارديه في كتابه **رجالات الإسلام** Louis Gardet, *Les Hommes de L'Islam - Approche des mentalités*. Bruxelles, ed. Complexe, 1984, pp. 74 - 75: «طبقاً للقانون ونظام العلاقات الاجتماعية، يُعتبر الإسلام إرادة العيش الجماعية، وهي محددة من قبل الإله في القرآن. فهل معنى هذا أن نتحدث عن ثيوقراطية؟ يقدّم تعريف لوي ماسينيون الشهير الإسلامَ باعتباره "ثيوقراطية علمانية ومساواة". وهاتان الصفتان (علمانية ـ مساواتية) في تصورنا لتعبير ماسينيون تشيران فقط إلى أسس الفلسفة السياسية والاجتماعية للإسلام والتي يستقبلها المتدينون كوحي إلهي، أي إنها ليست ثيوقراطية من النوع القديم. وعلينا أن نشير هنا أيضاً إلى أنه في جذور الشريعة وفي الفلسفة السياسية، فإن المفهوم الثيوقراطي غائب، وكذلك المصطلح ذاته غير موجود. ليس هناك رجال دين في الإسلام، وكل المؤمنين إخوة... فتصبح السلطة والحكم (الحكم والأمر) والشورى، بمثابة القطبين الرئيسين للفلسفة السياسية للإسلام. فعلينا أن ننوّه هنا كذلك بأنّ هناك تنوعاً شديداً في التطبيق العملي لهذا... إن الذهنية الإسلامية الاجتماعية هي ذهنية دينية، ولكن في الوقت نفسه، فإن الشعور بالمسؤولية الفردية داخل الجماعة هو موضوع تقبُّل قائم في بنية من القيم».

(٢٩) يُمكنك أن تقرأ نصوص «العهد القديم» بدقة لترى هذا.

الآخر. وارتبط تطوّر الدين المصري بتطور البنى الاجتماعية والثقافية التي عبّرت عن نمط الاكتفاء الذاتي في إنشاء دولة مركزية مرتبطة بالاقتصاد الزراعي الطبيعي. ولقد تسربت هذه الثقافة المصرية بقوة إلى الديانة المسيحية وإلى كثير من الديانات التي انتشرت في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى بعد الميلاد، ووجدت طريقها إلى تراث الإغريق والرومان والعرب. واستعارت اليهودية من الدين المصري سحريته وكثيراً من رموزه (نجمة داوود هي في الأصل شجرة الحياة المصرية.. وغيرها الكثير الكثير).

منِ الطبيعي أن تبقى بعض الأفكار الدينية القديمة والتي تبدو قريبة من المرحلة الوحشية حتى في عزّ تقدم الدولة المركزية القديمة، لكنها تبقى هامشية في الوعي الديني عموماً. فالثقافة تبقى دائماً في حالة تعديل وتغيير، وفي الوقت نفسه تقوم بفعل تجريبي في البنية الاجتماعية. والفصل بين المادي والمثالي في هذا العصر سيبدو تعسفاً في عالم اجتماعي تاريخي، ظل يدوِّر ويعيد إنتاج ذاته لآلاف السنين. وربما هذا هو السبب الذي جعل للثقافي عموماً، والديني خصوصاً، تأثيره الطاغي على حياة البشر وعلى علاقاتهم الاجتماعية. السلطة الاجتماعية مثلاً أخذت صبغة تقديسية بسبب ثباتية النظام التاريخية، مثلها مثل القوانين في الطبيعة والتي يُلاحظها الأقدمون. ومن هنا يختلط محتوى البنية التحتية مع البنية الفوقية في جدل عميق. فما أن تتكون الأفكار الدينية حتى تجرب تأثيرها في البنية الاجتماعية شبه الأبدية، فتسوِّغ وجودها في الوعي الجمعي. ولهذا، أخذ الملوك والكهنة المرتبة العليا باعتبارهم خلفاء الله على الأرض. لكن ما إن تهتز البنية الاجتماعية بسبب جوع أو أزمة، حتى يتغير الاتجاه من الاجتماعي إلى الديني، فتنزل بعض الآلهة ويعلو البعض الآخر. وهنا يهبط «ست» مثلاً إلى مستوى الشر، ويعلو «أوزير» كإله للخير. الأزمة تصنع ما يمكن أن يُسمّى «الهوّة الثقافية» Cultural Lag التي لا بد من ملئها. إنها في حالة انتظار دائم للملء. إما أن تُهمل، وإما أن تُملأ طبقاً لفعاليتها في تثبيت الناتج الجديد. وهذه الحالة من الانتظار هي الآلية الجدلية لعملية التغييرات: الملء بالنقيض أو الجديد. القديم قد يُدفن أيضاً في هذه الهوة من «الترقب الثقافي».

لقد خرج مفهوم الحساب والثواب من تنظيم البنية الاجتماعية، وخرج مفهوم الخلود من ثباتية البنية لفترة تاريخية طويلة، وهما مفهومان لم تخبرهما ديانات قديمة مثل اليهودية، ولا حتى عبادات بابل وآشور التي تعرضت للطحن الدائم والحروب المستمرة ما بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، وهو توتر كان المصريون أقلّ عرضة له من الآخرين. يقول السير واليس بدج مثلاً: «.. لو افترضنا أن عدداً من أفراد القبائل الصحراوية (البدو) قد رأى بالصدفة مراسم دفن الملوك في الأهرامات التي بُنيت لمواراة أجسادهم، فإن القصص التي سيعودون بها إلى أقربائهم ستؤكّد بأن المصريين يعيدون الحياة إلى الموتى،

ويحركون التماثيل، ويأمرون الآلهة بمجرد نطق أسمائهم ككلمات»[٣٠]. فالآثار والمقابر وصور الآلهة كانت تثير الشعوب البربرية (والقبائل البدوية كالعبرانيين مثلاً) التي تنظر إلى الحرف المكتوب وإلى من يفهمونه برعب عظيم.

كانت روح الإنسان ـ في التصور الديني المصري ـ تصعد إلى السماء، وتعود لتزور الجسد في المقبرة. إلاّ أن كل إنسان بعد الموت كان يمرّ برحلة صعبة من الحساب والموازين. فإما أن يخلد في النعيم أو يسقط إلى العالم السفلي. وفي المسيحية تكرّم الأرواح عند بارئها. وفي الإسلام يُحشر الإنسان جسداً وروحاً ليوم الحساب، وهو بهذا أقرب الديانات إلى التصوّر المصري القديم.

في التصورات البدائية، أو بعض التصورات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية، نتخيل أن المصريين القدماء كانوا يعبدون ملوكهم. فالحوار الذي صوِّر بين موسى وفرعون، يظهره وكأنه كان إلهاً وملكاً في آن. وهو تصوّر غير دقيق من الناحية العلمية. فهناك فرقٌ بين أن يُعبد ملك، أو أن تُضفى عليه قدسية. عشرات الملوك الذين حكموا مصر القديمة في كل مراحلها المعروفة تاريخياً كانوا هم أنفسهم عباداً لإله السماء الذي أخذ أشكالاً وهيئات عدة: الإله «آمين»[٣١] في طيبة، «بتاح» في منف.. «رع»، «آتون»، «إيزيس» و«أوزوريس».. إلخ. بل إن طقوس الموت وطقوس الحساب كان يمر بها الملوك والكهنة ذاتهم في المراحل المتأخرة. وهذه تُعتبر مرحلة متقدمة في نزع التقديس عن الكهنة والملوك، وإنْ ظلوا عموماً مسيطرين على فائض بنية الاكتفاء الذاتي في الدولة ومحاولة إعطائها بُعداً أزلياً. وفي القرون العشرة قبل الميلاد، كانت حالة التفكك والغزو المستمر لمصر من كل جانب عاملاً مهماً في تفكيك الثقافة القديمة، وخلق مجال للانتظار الثقافي Cultural Lag، جعل في جانبه السلبي المصريين عُرضةً لتداخل ثقافي شديد التنوع بدا جلياً في القرون الميلادية الأولى (يوناني ـ روماني ـ عربي ـ حبشي ـ بدوي ـ فارسي.. إلخ) ضرب حتى اللغة المصرية القديمة التي عملت على حافة لغات عدّة (أهمّها اليونانية ـ اللاتينية ـ المصرية القديمة) مثل الديموطيقية ثم القبطية فيما بعد. أما في الجانب الإيجابي، فكانت عملية التفتيت تلك سبباً مهماً لتكسير البنية الصلدة طويلة الأمد وخروج عصارتها. كان التفتّت إمكانية مهمة لتسويغ الاستعارات الثقافية إلى

---

(٣٠) انظر كتاب السير واليس بدج، **السحر في مصر القديمة** ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٨، ص ٤٣.

(٣١) يترجمه الجميع بـ«آمون» ربما لكي لا يُقال بأن المسيحيين وبعض المسلمين يدعونه في صلاتهم بقولهم «آمين». لكن الثابت أن الترجمة الصادقة هي «آمين» طبقاً للسير واليس بدج والذي كتبها دائماً: «Amen».

الثقافات الأخرى، وخاصةً الديانة المسيحية، واليهودية، وبعض الديانات اليونانية والرومانية القديمة، مثل عبادة «أوزير» و«أبيس». قَبِلَ المصريون المسيح برموزه الجديدة في إطار العبادة الأوزيرية القديمة. فأوزير كان بشراً عانى ومات وقام من الموت وأصبح إلهاً. والمسيح «إله» وُلد بشراً وعانى وصُلب ومات وقام من الموت، وهو من الطبيعتين. إن تحول البشر إلى آلهة في العبادات المصرية، لم يكن إلاّ ترميزاً لتقديس الخير واستجابةً لبقايا سحرية في جعل الآلهة يقتربون من دعوات وحاجات البشر. لكن الملوك في نمط الدولة المركزية كانوا يُقتلون ويُتآمر عليهم ويتغيّرون ويخضعون للشكل السياسي لهذه البنية الاجتماعية وإنْ حملت في طياتها التقديس. فالتقديس كان سمة أُضفيت على البشر في كل الديانات دون استثنار، ديانات قديمة أو معاصرة، وعلى شخصيات معاصرة مثل أميرة ويلز، ديانا، بعد موتها.

إن اكتمال مفهوم «المسؤولية» وتبادلاتها قد احتاج إلى نظام أوسع، أو بمعنى أصحّ، إلى ضرورة تاريخية لم تتحقق إلاّ في عصر الإمبراطوريات الكبرى، تلك التي سمّاها عالم الاقتصاد السياسي سمير أمين «النمط الخراجي». بدأت بالمحاولة الهلّينية التي انكسرت سريعاً بموت الإسكندر، وتدعّمت عبر العمل التاريخي في الإمبراطورية الرومانية وبعدها الإمبراطورية العربية الإسلامية. فلقد كانت ضرورة ملحة للسيطرة على تناقضات مساحة عالمية هائلة الاتساع، لا تكفي أبداً مجرد ثقافة مسيحية أو إسلامية أو بعض التشريعات البدائية في السيطرة عليها بنجاح. بل كانت تتطلب، بجانب الثقافة الدينية الطابع، حلولاً عملية للمشاكل الحادّة المزمنة اجتماعياً وتاريخياً داخل كل هذا التنوع والاختلاف.

لقد استفادت الكنيسة ذاتها من هذا التطوّر أثناء ممارسة السلطة، كما استفادت التشريعات الإسلامية منه بالقدر نفسه، بل وبنجاح أكبر.

ويُمكننا هنا أن نستقطع جزءاً مما قاله بيرمان Berman في كتابه **القانون والثورة** والذي نقله عنه توبي هافّ Toby Huff في كتابه *The Rise of Early Modern Science*، لتوضيح هذه الفكرة: «أدّت الثورة البابوية القائمة على اكتشاف القانون المدني الروماني وتحوّلاته من خلال مدونة قانونية إلى تنظيمات تأسيسية اجتماعية جديدة ذات نتائج بعيدة المدى، ويمكن تلخيصها كالتالي:

١ ـ كان اكتشاف القانون المدني الروماني إرهاصاً بتكوّن نسق جديد من القانون قائم على عالمية التطبيق، أو ذلك القانون الذي يطبق باطراد من خلال تشريع، وهو قانون قائم على العقل، وعلى القانون الطبيعي، مما جعله مبدأً عالمياً يتجاوز الحدود الاجتماعية والجماعات العرقية والدين. وهذا أكثر وضوحاً في القانون التجاري، الذي طوّر القواعد القانونية العالمية والمبادىء التي تحكم التجارة والصفقات بين مختلف الدول والأنظمة السياسية.

٢ ـ لما كانت إقامة أنساق جديدة من القانون (المدني والتجاري والمدني المحلي) تتطلّب تطبيق واستخدام العقل والضمير (المسؤولية)، فإن القُدرات الميتافيزيقية التي وجّهها الإنسان قد شكّلت دساتير دائمة في الأنظمة القانونية الغربية. . ووهبت هذه الأنساق قدراً مدهشاً من الثقة لكل فرد. وحتى في ثنايا سياقات العصر الوسيط، كان العقل والضمير عناصر أساسية في العمل القانوني والعملية الاجتماعية. . .»[٣٢].

وقد أورد هافّ تسعة عناصر ليس هنا مجال سردها جميعاً، وإن كانت تشكّل طبيعة فهم المسؤولية الشخصية في مثل هذه النظم على أساس اجتماعي له غلاف ديني بالطبع. أمّا التشريعات اليهودية، فلم تمر أبداً بتلك الخبرة التاريخية بسبب حدودها التاريخية الصحراوية. ومن ثم، فإن المسيحية هي التي نقلت المؤسسة المدنية الرومانية إلى الواقع الغربي ـ تتم هذه العملية بشكل لاإرادي ـ الذي استفاد منها في مأسسة الرأسمالية الصاعدة.

لكن دعنا نتوقف هنا قليلاً، لأن ما نقل إلى الواقع الغربي ليس الحالة الرومانية المكتملة إمبراطورياً، ولا الكنيسة المكتملة ثقافياً. لأنه من المستحيل أن يستسلم نظام تاريخي عتيق بهذه البساطة لمكوّنات مرحلة جديدة فيها قبر «اللحظة الإمبراطورية المسيحية». لقد تفتتت الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت ضربات الجرمان والوندال والبربر وتحوّلت إلى مجرد ولايات إقطاعية، وحُجّمت الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) عبر ضربات المسلمين من الجنوب، الذين استعاروا «العملياتية العالمية» في القانون المدني الروماني وأبقوا على استمراريته التاريخية[٣٣]، وانتقل عبر الأندلس غرباً واليونان وتركيا شرقاً إلى أوروبا كبنى ثقافية مشتتة في الواقع الاجتماعي، لم يُستفد منها فعلياً إلاّ عندما احتاجتها الرأسمالية في بناء مؤسساتها الثقافية والقانونية (مؤسسات المسؤولية). هنا تتكرر العملية ذاتها التي تحدّثنا عنها في الجدل التاريخي عبر تهديم البنية القديمة وأخذ عصارتها كأحجار، مجرد أحجار، في بناء النظام الجديد. ومن هنا فقط استمراريتها أثناء تحوّل «الضرورات التاريخية» إلى ضرورات أخرى (انظر فصل «المقدس والاحتمال التاريخي» للتفصيل). أي أن بقاء النظامين (الإمبراطوري كضرورة تاريخية، والرأسمالية كضرورة أخرى) مستحيل في الزمان والمكان نفسهما، وإنْ لم يكن مستحيلاً في أزمنة وأمكنة مختلفة.

وهذه هي نفسها الدينامية التي أدتْ فيما بعد ـ في المرحلة الصناعية ـ إلى ظهور شكل جديد ذي محتوى ثقافي لفكرة المسؤولية العامة والمسؤولية الشخصية، والتي اقتضتها

(٣٢) انظر: توبي هاف، فجر العلم الحديث: الإسلام ـ الصين ـ الغرب، ج١، ترجمة: أحمد محمود صبحي الكويت، سلسلة عالم المعرفة (٢١٩)، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

(٣٣) انظر في تفصيل ذلك: أحمد صادق سعد، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين، بيروت/ القاهرة، دار الفارابي/ الثقافة الجديدة، ١٩٨٨.

الرأسمالية لفتح الأسواق وتنمية الطبقة العاملة. لقد خلقت الرأسمالية الآن في نهاية القرن العشرين أخلاقيات مضادة لمسؤوليات ذات طابع عالمي، بعد أن وصلت آلية السيطرة الاقتصادية والتقسيم العالمي غير العادل للعمل والثروة إلى خلق حالة من الفوضى أو الخلل في توازن البنى الاجتماعية والبنى الأخلاقية على مستوى عالمي. ومن سخرية القدر أن الرأسمالية ذاتها التي بدأت محلية وأصبحت عالمية، خلقت أشكالاً جديدة من المسؤولية ليست ذات محتوى رأسمالي: أخلاقية تبحث عن حفر قبرها هي ذاتها!

ماذا يُمكن إذن أن نتصور من ديانة قبلية، مؤسَّسة في لحظات تاريخية مؤقتة (إنشاء دولة أو دويلة)، وقد عادت مرة أخرى إلى طبيعتها القديمة القبلية[٣٤]؟! لكن مع ذلك، علينا أن نعترف بأن الأخلاق اليهودية لم تكن أبداً ناتج تاريخ قبلي فقط، بقدر ما كانت أيضاً إعادة إنتاج طويلة للأخلاقيات، وبمعنى أشمل لثقافة المنطقة التي تحرّكت فيها هذه القبائل: بدءاً بالعراق وجزيرة العرب وبلاد الشام ومصر وحتى آسيا الصغرى. لقد كانت «طبخة» كبيرة أنتجت الإله ذي الصبغة التوحيدية، والذي أُنتج عدّة مرات ليصبح إلهاً عالمي المحتوى: إلهاً كونياً، أي أن هذه القبائل فعلت ما فعلته القبائل العربية بعد ذلك في مكة: معدل عالٍ جداً للتمركز الثقافي باستعارة كل ثقافات المنطقة وإعادة إنتاجها بشكلها العربي والتي كان ناتجها: الإسلام[٣٥]. والإشكالية الوحيدة بالنسبة للقبائل (الإسرائيلية) هي أنه لم يُتح لها أن تقيم دولة ذات طابع استقراري، وظلّت تعاني من حالة التشرذم التاريخية، وبدت منعزلة في معظم تاريخها (مفهوم الدياسبورا والغيتوات) مما جعلها أكثر التصاقاً بأكثر قيمها قدماً، فبدت حائرة بين ثقافة عالمية المحتوى، وثقافة قومية/ قبلية المحتوى. ورغم الإنجازات المعاصرة لدولة إسرائيل على المستوى الاقتصادي والعملي، إلا أنها في عمقها تقدّم ثقافة القبيلة القديمة، إزاء حالة دولية تتطلّب ثقافة أممية عادلة. والمسؤولية هنا تنتفي إزاء انغماس في الصراع الدموي، فتبدو أخلاقيات «الدولة الجديدة» عنصرية الطابع، وتحمل على عاتقها الفكرة المركزية لـ«شعب الله المختار»، والتي تعمل على تمييزهم العرقي، بدلاً من دمجهم الإنساني في الوحدة العالمية، أو على الأقل داخل الأوطان التي يعيشون فيها. وهذا الإبراز، والإظهار بالخصوصية الحميمية بين الله والقبيلة، ينفي الآخرين، الذين هنا يظهرون، ويبرزون أيضاً، لكن كأغيار (غوييم)[٣٦]. وبهذا تنفي ذاتها في العمق، وتحفر قبرها التاريخي!

---

(٣٤) يمكن أن نلاحظ بأنه كلما تضخمت المؤسسة الدينية والمشرفون عليها ضعف الإحساس بالهوية، وكلما اختفت ازداد الإحساس بتضخمها.

(٣٥) انظر الفصل الخامس حول المقدس والهوية، في هذا الكتاب.

(٣٦) انظر هوامش هذا الفصل حول فكرة الإله اليهودي وتصوّرات العالم الآخر.

هوامش وتعليقات

(١٣) إن تصور الإعلاء بالمفهوم العلماني الذي يقول به بيرجر يبدو خيالياً خاصةً في اليهودية والإسلام، حيث إن وطأة تعاليم الإله من الثقافتين تظلل الحياة اليومية والزمنية للبشر بدرجة تبدو جبرية. وقد ظهرت أكثر في اليهودية لأنها لم تستطع أن تقيم دولة تاريخية زمنية كما فعل الإسلام، فظلت الحالة القبلية عرضة للتنظيم الإلهي. بينما خرج الإسلام نسبياً من هذا «السجن الإلهي» - إنْ جاز التعبير - بالإمبراطورية التاريخية التي امتدت على مساحة شاسعة من العالم القديم. ولذا كان الفعل السياسي، المغلّف بغطاء ديني أو تقديسي، ظاهراً جداً في البداية في أهم إمبراطوريتين: الأموية والعباسية، وبعد ذلك في المغولية والعثمانية، وحتى في بلاد الأندلس، ودويلات الشمال الإفريقي. كان الإلهي يبتعد بقدر ما يستفيد من السياسي. ونجاح الإمبراطورية كان في «عملية» أو عملياتية قادتها، لا في مثالياتهم الدينية (انظر مثلاً طبيعة الصراع على السلطة في الدولة الإسلامية، حتى في بداياتها منذ موت محمد حتى انهيار الدولة العثمانية، والتي لم تمنع الأوامر والتعاليم الإسلامية من قتل المسلم للمسلم، لا بل الصحابي للصحابي، لا بل قتل آل البيت النبوي ذاته). وقد استفادت الإمبراطورية العربية الإسلامية من الخبرة التاريخية للإمبراطورية البيزنطية، وخاصةً من القانون المدني الروماني المطبق في أطراف الإمبراطورية، فتجنبت بذلك الخبرة القاسية لعملية التجريب التاريخي، وحققت قفزة فعل على مستوى السيطرة السريعة على العالم القديم.

١ - بدا تصور الإعلاء بالمفهوم البيرجري مخالفاً تماماً لكل إصحاح من إصحاحات العهد القديم. وفي «كتاب موسى» خاصةً (٦، ٤ - ٩)، حتث تقول التوراة ما معناه عن وصايا الإله: «هذه الكلمات. . . كرِّروها لأبنائكم، وقولوها لهم عندما يكونون في البيت، وعندما يكونون خارجه، عندما يذهبون للنوم، وعندما يستيقظون. سترطبونها على أيديكم كعلامة، وتضعونها على جبهتكم كشعار، وستكتبونها على عتبات الأبواب في بيتكم وبواباتكم».

وفي الشطر القديم من مدينة القدس، ثمة حائط عليه «علامات» Mezuza (أي عبارات من التوراة مثل المذكورة أعلاه) حيث يقوم اليهود بلمسها وتقبيلها. واليهود الأرثوذكس يعتبرون أن كل كلمة موجودة في كتبهم المقدسة هي إلهية المصدر، ولا يستطيع الإنسان ادعاء أي شيء آخر. فالله موجود دائماً في حركتهم، يأمرهم مثلاً بإبعاد المرضى ونفيهم لأنه يسكن وسطهم، وهؤلاء نجساء. إنه موجود على طاولتهم بكمية التحريمات الهائلة التي يضعها لهم: كيف يأكلون، وكيف يطبخون، وكيف يرتاحون. وهم يقرأون كتبهم المقدسة المتنوعة مثل التوراة والتلمود والهوماش، والمدراش، والمشنا كجزء من التلمود، والجمارا كجزء آخر، وثمة جزء ثالث يُدعى بيركاي أڤوت. لقد أعطيت الكلمات والأفكار لموسى الذي صاغها بطريقته المصرية الخاصة. إن اليهود يحافظون على لفافات ضخمة مكتوبة، وهي لفافات التوراة ويصنعون لها الأدراج الخاصة. فهم مرتبطون بالمقدس وأكثر محافظةً من غيرهم بسبب وجودهم كأقلية «غيتوية» منعزلة عن المجتمعات التي عاشوا فيها، حتى ولو لم يكن بعضهم مرتبطاً بالمسألة الدينية بقوة.

يقول فلمنغ مادسن بولسن Flemming Madsen Poulsen في كتابه المكتوب بالدانمركية اليهودية (*Jodedommen*, Munksgaard, Verdensreligioner, 1966, p. 19): «إن اليهود يبدون مقيدي الأيدي في علاقتهم بإلههم. فهم يقولون إنهم يُحادثون الله ويستمعون إليه. لكن يجب ألا يُفهم ذلك حرفياً. بالنسبة لليهودي، يوجد الله في كتبهم، في جمال الطبيعة والحب بين الناس، ولهذا يبدو معظم

اليهود متعلّقين بإلههم. أما اليهودي الأرثوذكسي خاصةً، فيرى كل علاقات الحياة مرتبطة كلياً بالنصّ الديني، أي بكلمات الله. وهم يعتقدون بأنهم إنما يعيشون شكلاً من الحياة التوراتية، ويدعون أنفسهم "مؤمنو التوراة"..

ورغم أن الحياة المعاصرة في إسرائيل تبدو علمانية (بين اليهود وبعضهم)، إلا أن استناد فكرة الهوية أو القومية إلى الدين دعّم الحالة الدينية، فبدا التجمع اليهودي في فلسطين منقسماً إلى نصفين تقريباً: نصف أرثوذكسي يؤمن بوعود التوراة ويهوه، والنصف الآخر في حالة انفصال ذاتي بين قيم معاصرة، والحلم الديني ذاته في الدولة الواقعية التي يعيش فيها.

٢ ـ لمعرفة طبيعة الإله اليهودي «يهوه» كان علينا العودة إلى عدد من المراجع، نلخّص ما وجدناه فيها: في العهد القديم ـ الإصحاح العشرون؛ / ٣الخروج «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي»؛ وفي التثنية: «اسمع يا إسرائيل. الرب يهوه إلهنا، يهوه واحد». فيقول.. رنجرين وستروم، مرجع مذكور، ص ٧٤: «لكن في العهود القديمة كان وجود آلهة أخرى لبني إسرائيل طبيعياً. فالديانة الإسرائيلية في جذورها ليست توحيدية monothéisme بالمفهوم المعاصر، لكنها كانت توحيدية العبادة «monolâtrie»، أي إله واحد لقبيلة (أو مجموعة بشرية) واحدة. ويرى البعض أن التوحيد بمعناه المعاصر ظهر في بابل في لحظة من حركة هذه القبائل في المنطقة، يسمّونها «السبي البابلي»، كما التسمية: العبودية في مصر. وقد فصّلنا الأسطورتين في كتابنا التاريخ والأسطورة. بينما يرى البعض الآخر أن التوحيد اليهودي، لم يظهر إلاّ في الأندلس على يد ابن ميمون (ت١٢٠٤م)، متأثراً بالفكرة الإسلامية والفلسفة الأرسطية عند تعرّضه لمحتوى التلمود، ويقدّم ١٣ مبدأً هي: ١ ـ هناك خالق واحد؛ ٢ ـ الله واحد؛ ٣ ـ الله ليس جسداً (في التوراة كان الشعب يخاف الاقتراب من يهوه عدا موسى الذي يقترب من السحابة التي يوجد فيها الله!)؛ ٤ ـ الله خالد؛ ٥ ـ على الإنسان أن يعبد الله؛ ٦ ـ توجد نبوة؛ ٧ ـ موسى الأعلى بين كل الأنبياء؛ ٨ ـ التوراة وحيٌ من الله؛ ٩ ـ لا يجب تغيير شيء من التوراة؛ ١٠ ـ الله يعرف الأفعال الإنسانية؛ ١١ ـ الله يعرف مخالفي الشريعة ومتبّعيها؛ ١٢ ـ سيأتي المخلّص المسيح Messie (المسيح اليهودي طبعاً ـ لا المسيح المتعلق بالمسيحية)؛ ١٣ ـ الموتى سيُبعثون (وهي فكرة جديدة على اليهودية، التي كانت فكرة البعث غامضة حول الروح، والنفس naefaesh (التكوين ٢: ٧) التي أخذت معنى الروح roûah: عنصر الحياة الذي أعطاه الله. حيث يبقى الجسد في المقبرة، وتذهب النفس إلى مملكة الموت Sheôl، وهي أقلّ وضوحاً من مثيلتها المصرية. وفي القرن الثاني قبل الميلاد، تطورت الفكرة حول بعث العدلاء (متّبعي شريعة موسى) فقط. وكل هذه الأفكار تأويلية، فلم يأتِ أي تفصيل لهذه الفكرة العامة كما كانت في الديانة المصرية أو في الإسلام. ولقد تأثرت حركة القبالة Cabale (قبالة Qabbalah: الاستقبال ـ التقليد) بالصوفية الإسلامية، فكانت فكرة «الظهور» Zohar الإشراقية. في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي (موسى الليوني): إنّ الله يعلو ويظهر بينه وبين العالم إشعاعات ضوئية مقدسة، «السفرات العشر» Sefirôt التي تعبّر عن قيم الله ويشارك الإنسان في التقديس أكثر فأكثر عبر الوساطة والتأمل Le recueillement نحو ضوء الله، وهي رابطة بين العالم المادي والعالم الروحاني. وبالطبع ليس هذا الإعلاء من النوع الذي تحدّث عنه بيرجر في تأويلاته الاجتماعية للدين اليهودي، ويبدو أقرب إلى الفلسفة البوذية (الإشراق) أو الصوفية (النورانيون).

٣ ـ إنّ فكرة التطور الديني لا تخضع فقط للنصوص الرسمية (التي تعترف بها المؤسّسة أو قطاع منها، أو

مذهب بعينه)، بل تخضع أكثر لبحث العلماء الذين يكشفون تاريخية الطقوس، وتاريخية الآلهة، وتاريخية التصورات المختلفة: مثلاً، يعتقد بعض العلماء بأنه في بعض الأوساط السنكريتية Syncrétistes (أي موحدو المذاهب الدينية)، الإله «يهوه» نفسه تقف إلى جانبه إلهة (مؤنثة)، هي الإلهة الكنعانية «أنات» Anat. وكانت هذه العبادات منتشرة في فلسطين، وأشار إليها العهد القديم عندما تحوّل قلب سليمان إلى بعض العبادات الكنعانية، فبنى لها معابد، متهماً نساءه اللائي أملن قلبه نحوها، ودعاها «رجساً».

ويقول رنجرين وستروم في كتابهما السابق الذكر: «إن جذور الاعتقاد في يهوه تبدو غامضة لحد الآن، فيراه البعض من قبائل سيناء Kénites، ممّن اختفى موسى عندهم، فتبناه (وأضاف إليه من التصورات المصرية الإخناتونية خاصةً). لكنه مع ذلك افتراض غير مؤكد. وهناك تصور آخر بأنه يرتبط بـ"ياو" Yaw ابن "إيل" El كما تشير إلى ذلك نصوص رأس شمرا. ويرى البعض بأنه كان إله «الجو»: الفضاء، البرق، الرعد، النار، السحب... إلخ.».

في سفر الخروج، ٣:٦ وفي الحكايا عن الآباء، يهوه هو إله آباء بني إسرائيل، إله العبرانيين؛ وفي ٣:١٥: «وقال الله أيضاً لموسى هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دور فدور...»؛ وفي ٣:١٦: «اذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقلْ لهم الرب، إله آبائكم، ظهر لي قائلاً إنّي قد افتقدتكم وما صنع بكم في مصر». إنه تعاطف إله محدد مع عبدته، ويبدو التخصيص واضحاً للشعب الذي اختاره. ويمكن أن نرى التجسيد أيضاً في سفر الخروج ٣:٢ ـ ٥: «وظهر له ملاك الرب بلهيب نارٍ من وسط عليقة. فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار ولا تحترق. فقال موسى: أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العليقة. فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال: موسى موسى. فقال: ها أنذا! فقال: لا تقترب إلى هنا. اخلع حذاءك من رجليك، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة». وكان الآباء يدعونه غالباً باسم «إيل» El (Elyon) في حكاياتهم، وهذا يؤكد الاتحاد المؤكد الذي ظهر في عهد داوود وسليمان (هل هي لحظة الدولة؛ أو الدويلة التي كان عليها أن تقيم توازنات قبلية لكي تتجنب الفوضى والانشقاق القبلي؟!)، خاصة وأن العهد القديم يعدّد أصحاب الأرض قائلاً: «فقلت أصعدكم من مذلة مصر إلى أرض الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين، إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً».

لقد أدى الصراع بين «بعل» Ba'al الكنعاني و«يهوه» الإسرائيلي إلى اكتساب يهوه خواصّ إخصابية بعلية: المطر = القمح والشعير والزيتون، كما ذكرها العهد القديم نفسه في هوشع، ٢:١٠.

٤ ـ لقد خلق يهوه الأرض والسماء طبقاً لمفهوم قديم كان الخلق نتيجة للانتصار على كائن «العدم/ الفوضى» («راهاب»، «ليفياتان»، الأم البدائية، «تهوم» = تيامات..)، والذي بموجبه ظهر الوجود. وبهذا المعنى، فإن الخلق يُعتبر حالة انتصار على «العدم/ الفوضى»، انتصار تبعه الحفاظ على نظامه. ويصبح بموجبه «يهوه» ملك العالم كله، يسود الطبيعة، وهو حاضر كلياً، قوي كلياً.. إنه الإله المقدس بلا شك، لكنه أيضاً الإله الكريم والطيب، يجزي المحسن ويُعاقب المسيء. وبعدها تأخذ الأخلاقية القديمة مكانها في العبادة اليهودية.

يقول وول ديوارنت في قصة الحضارة (ج ٤، ص ٢٣٨): إن بني إسرائيل لم يتخلصوا قط من عبادة العجل والكبش والحمل، وكان العجل أو الثور رمزاً للإله "يهوه"، وقدّسوا الحية أيضاً. ويوضّح

أوغست كونت أن بعل أصبح معبوداً لبني إسرائيل في كثير من قراهم! لقد أعاد اليهود إنتاج الآلهة المصرية والكنعانية في هيئة إسرائيلية يهودية!

٥ ـ بعد أن أشرنا إلى طبيعة الإله اليهودي وتطور فكرته عبر استقطاعات تاريخية وتحليلية، فليس معنى ذلك أننا نخوض معركة من الماضي في الحاضر، وإنما لإظهار أن فكرة الإعلاء بمفهومها البيرجري (الإبعاد الكلّي للإله عن العالم في البروتستانتية واليهودية) تنطوي على مبالغة إذا ما أُخذت على أرضية التصوّرات الدينية اللاهوتية، لكنها تقترب من الموضوعية إذا ما أخذت فقط على أرضية اجتماعية تاريخية ترتبط بالتطور الرأسمالي الذي حدث في أوروبا. أما الانتقاء من النصوص وتأويلها سيجعله عملاً أيديولوجياً، أضعف كثيراً أطروحة بيرجر العظيمة عن عناصر العملية الاجتماعية في التصوّرات الدينية. وهنا علينا أن نشير إلى أن كشف الآليات الدقيقة للعمليات المجتمعية في علاقة الإنسان بالتصورات الكونية وإنتاج الثقافة والرموز، والذي قام به بيتر بيرجر، يجعل كتابه **غطاء المقدس** من أهمّ الكتب حول هذا الموضوع في النصف الثاني من القرن العشرين.

الفصل الثالث

المقدّس والبيولوجيا: الجذور

١ ـ العجز والحاجة

عندما نتحدث عن الإنسان باعتباره حيواناً، لا يعني هذا أننا نحطّ من قدره، وإنما يعني أننا نضعه في جزء مهمّ من مكانه الحقيقي، بل ويكاد يكون القسم الأكبر. ولتأكيد هذا ببساطة، دعنا ننظر في برامج كل الأحزاب الحاكمة وغير الحاكمة. هذا الحزب أو ذاك يتحدث عن الأمن الغذائي، عن المسكن، عن الملبس، عن الصحة، عن الزواج، عن العلاقات الاجتماعية، عن برامج التنمية في الزراعة، عن الصناعة . . إلخ. أليست هذه كلها بيولوجيا بشكل أو بآخر؟ حتى البرامج الثقافية والروحية والمعنوية وتحقيق الحاجات النفسية في الحماية والطمأنينة والحب ترتبط كلها بعمل الدماغ، ذلك العضو «البيولوجي» أيضاً.

هذا الأمر لا يتطّلب جدلاً كثيراً من هذه الناحية، لكن الذي قد يثير الجدل هو علاقة هذا «الحيوان»، بالمعنى البيولوجي، بإنتاج الأديان والمذاهب والأساطير والفنون بكل أنواعها. وما قد يثير الجدل أيضاً أن حاجاته الحيوانية غير المتحقّقة أو غير المشبعة، تنتج كثيراً من الأحزاب والنظريات والبرامج والاعتقادات، وأن الحيوان البشري يتجاوز الحيوان الحيواني في أنّ له احتياطياً استراتيجياً هائلاً من عدم التحقّق أو عدم الإشباع، بقدر تجاوز الدماغ البشري لإمكانيات الدماغ الحيواني بالضبط، وبقدر تفوّقه عليه من حيث امتلاكه إمكانيات غير محدودة في إنتاج الأفكار، وحاجات غير محدودة، ومناطق غير معروفة ـ حتى الآن ـ في تركيبته الوظيفية والتشريحية، تتطلّب قدرة فائقة، بل تكاد تكون مستحيلة في ظل هذه العلاقات الإنسانية على التحقّق.

الإنسان البيولوجي من منظور العلم مركّب من خلايا تشريحية ووظيفية، ومن أعضاء، من توازن واستتباب بين زيادة ونقصان، بين أفعال واستجابات. وهي كلها حيوان قديم مضاف إليه الحيوان الذي قفز به التطور بوجود الدماغ الإنساني، الذي تمدّد بمساحة كبرى ومدى كامل من رعب الحاجة التي لا يكفيها أي وهم. فمنذ خرج هذا الحيوان من كيمياء الجسد وارتبط مباشرة بأسرة وشارع ومؤسسات وأوطان ونظم سياسية، تجاوزت

الأيديولوجيا «ملكوت» الهرمونات وأصبح بقانون الانتقاء الطبيعي سديماً خرافياً من «الوهم».

يقول وستون لابار إن الإنسان يبكي[1]، أما الحيوانات فلا تبكي. وبهذا البكاء يستطيع الرضيع تحقيق حاجاته الأولية عندما تشدّه الصرخة السحرية إلى صدر أمه. صغار النوع البشري ينتقلون من جنة عدن في رحم الأم حيث تتفجر أنهار من العسل والطيب على الجنين دونما جهد، ثم يُلقى به خارج الجنة بقسوة - انظر التشابه مع قصة آدم! - فيكتشف أن عليه أن يتنفس، لأنه قبلاً كان يأخذ هواء أمه جاهزاً، وأن عليه أن يبكي، وعليه مواجهة صدمة الميلاد وآلامه الأولى ووسطه المختلف عن مظلة «عدن».

لا تتطلب الحيوانات الأخرى وقتاً طويلاً من الاعتمادية، فسرعان ما تجد نفسها تتعامل مع وسطها وحدها. أما البشر فاعتماديتهم هائلة على الآخرين، الطفل حتى يكبر ويتعلّم، الرجل في عالم اجتماعي متخصص، يعتمد في تحقيق حاجاته على تخصّص الآخرين، بالإضافة إلى مدى منفصل من دماغ متطور. أي أننا لو رسمنا المعادلة التالية:

(الاعتمادية المفرطة + الدماغ البشري)، ستكون نتيجة المعادلة = (حاجة مُفرطة).

وهذه الحاجة المفرطة، لابد من تحقيقها ولو بالوهم بخلق الكمال في العالم، والاكتفاء بأن القناعة والطاعة رضى كامل. ومن هنا تنبع الجذور الأولى للسحر الذي يحقق المطلوب بكلمة أو برسمة أو تعويذة، وبالدين الذي يحل كل هذه المعادلات بآية واحدة.

مسألة أخرى يجب أن تُضاف إلى المعادلة، وهي مسألة الموت التي يدركها الحيوان البشري بقوة دماغه المتطور، والتي وجدت الحل في الخلود وفي الآخرة وفي كثير من نتاجات الحضارة البشرية منذ القدم حتى الآن. أما ما يتعلق بالاعتمادية المفرطة على الطبيعة، تلك التي ترضى أحياناً وتغضب كثيراً بالزلازل والبراكين والفيضانات والقتل والحروب والأوبئة، بينما أحسن المخلوقات كيان هشّ جداً كورقة في مهب العاصفة، فالبديل أو الحل - لاحظ هنا أن كل مسألة ذكرناها يجد لها الإنسان حلاً ما - هو إما السيطرة على الطبيعة بالآلهة قديماً وبالعلم حديثاً، وإما الخضوع لها وتبرير هذا الخضوع: الطبيعة رغم هذا، رحيمة، وبدونها لا توجد الأشجار ولا الأبقار ولا الشمس ولا القمر! ومن هنا تقديس الطبيعة أو رموزها.

لقد طور قانون الانتقاء الطبيعي، الذي لم تتوقف أوالياته حتى الآن، الإنسان في لحظة تاريخية من الزمن المنظور، عندما طور هذا المخلوق أدواته، فنقلته هذه الأدوات نقلة

---

(١) Weston La Barre, «Species - Specific Biology, Magic and Religion». In: *Fantasy and Symbol*, London, ed. R.H. Hook. Academic Press, New York, 1979, pp. 55 - 63. وقد ترجمناها كجزء من مختارات كتابنا سحر الرمز، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٤.

كيفية أخرى، ولم تحرره من ذاته، بل جعلت المعادلة أكثر إلحاحاً:

(الاعتمادية المفرطة + الدماغ البشري + التطور التقني = حاجة مفرطة + حاجات جديدة).

وهذه الحاجات الجديدة لا يمكن للنظم الاجتماعية والسياسية والإنسانية المصاحبة لها أن تحققها حتى في حدودها الدنيا، وإنما خلقتها وغذّتها، ثم تركتها من دون تحقق.

الإنسان البدائي، المكتفي ذاتياً بالصيد أو بالزراعة، كانت نظمه وأخلاقه وطقوسه مكتفية بذاتها أيضاً. أما الإنسان المعاصر غير المكتفي ذاتياً، لا بالصناعة ولا بالزراعة ولا بقهر أخيه، فهو يعيش زمن الحيرة المركبة، والضعف المتضخم. ولذا لم تعد تكفيه نظمه ولا قوانينه ولا أخلاقه ولا الطقوس التي ورثها أو التي اخترعها. وبات يومياً يقفز من أيديولوجيا لأخرى، ومن عقيدة لعقيدة، أو يهرب برفض كل هذا، بحثاً عن الطمأنينة في البدائي المستحيل، البدائي المكتفي ذاتياً، البدائي ذي الحاجات المرتبطة بالطبيعة مباشرةً.

منذ اكتشف الإنسان أنه يستطيع الكلام، ومنذ طوّر هذه الآلية بالتعبير واللغة، كان قد وضع قدميه على بداية طريق الانفصال عن المملكة الحيوانية. بالطبع للحيوانات أصوات للتفاهم، وحركات وأساليب مختلفة، لكنها موجودة منذ وجد الحيوان ولم تتطور إلى كلام أو لغات. ففي الدماغ البشري مناطق عصبية مهمة للسيطرة على تلك الوظيفة. وفي الدماغ البشري أيضاً تحتل الخلايا العصبية لليد حيزاً كبيراً جداً بالنسبة لمراكز تمثيل الأعضاء الأخرى في الدماغ. ذلك لأن اليد الإنسانية بحركاتها الدقيقة، هي التي خلقت العمل والفن وهي مُناظر مهم للّغة.

هنا تحتل اللغة والعمل معظم خصائص هذا النوع:

العمل هو الذي حقّق بداية السيطرة المستحيلة على الطبيعة. من المعروف أن الحيوانات لا تعمل، بينما الإنسان يعمل.. النمل منذ ملايين السنين يعيش في الجحور والنحل في الخلايا، من دون تطوير لأوّليات أو أسس بقائه أو لظروف معيشته وأساليبها. أما الإنسان، فيتميّز بتطوير أدوات عمله وتطوير عمله نفسه وتحقيق حاجاته وخلق حاجات جديدة ومحاولة إشباعها، وتحوّل من «موضوع» في الطبيعة إلى موضوع «خارج» الطبيعة بشكل ما ولحد ما. ويمكن ملاحظة ذلك بسهولة في تطور التاريخ البشري عبر ملايين السنين.

اللغة عمّقت التواصل البشري، ثم تحوّلت إلى كيان سحري خاص، عندما تحقّق الكلمة هدفاً ما. فبكلمة ينتقل الفرد من حالة إلى حالة. عندما يتعلّم الصغير الكلمات، يسعد بالقدرة على التعبير عن نفسه، ومن ثم يتيسر له تحقيق رغباته. ولذا تطوّرت اللغة بتطوّر الإنسان، منذ الطفولة البشرية إلى بشر العصر الحديث.

ألا يدهشك الصوفي عندما تسيطر عليه الكلمات في الذكر، فيجد خلاصه في إشراقة نورانية مباغتة:؟! ألا تدهشك ترنيمات الساحر وهمهماته وتلاواته ليحلّ أعوص المشاكل

بجملة واحدة؟! وألا يدهشك أن العالم قد خلقته كلمة: «في البدء كان الكلمة»؛ «وسبحان من يقول للشيء كن فيكون»؟! أفلاطون اعتقد أن الكلمات تخلق الأشياء. الفلسفة والأديان والأفكار والآداب والفنون تتبني على الكلمة.

هكذا وصلت «اليد» وأعضاء «الكلام» إلى الدماغ البشري، فانتقل الحيوان القديم إلى كائن نوعي جديد عبر التطوّر. وبهذه الصفات النوعية طوّر هو نفسه «لغته» و«يديه»[٢].

بيديه، يعمل وينتج؛ وبلغته يُرقّي عمله ويسيطر عليه بشكل أفضل. ومع ذلك، ينزرع التناقض في قلب الاصطحاب. لأنه من المفروض ألا ينفصل العمل عن الموضوع، وألا ينفصل عن منتجه. فبتطور النظم الاجتماعية شيئاً فشيئاً، وظهور تقسيم العمل، انفصل الإنسان تدريجياً عن عمله وعن موضوع إنتاجه.

أصبح ينتج للآخرين ولا ينتج لنفسه. وقَبِلَ هو هذا القدر. وعندما وصل هذا التقسيم إلى مستواه (المتقدم جداً) بالاستغلال وبالسيطرة والسلطة، اغترب الإنسان عن يديه ودماغه وأصبح كياناً آخر، مجرد مسمار غير مرئي في آلة هائلة الضخامة. وإذا اختفى هذا المسمار فلا قيمة له في تلك الآلة الغولية الضخامة. هنا أحس الإنسان بالموت على وجهين: الموت الطبيعي، والموت الناتج عن عدم القيمة الذاتية. وهو إحساس بالتلاشي والانسحاق خلقته يداه وعمّقه تقسيم العمل. العمل كان خلاصه من المملكة الحيوانية، والعمل كان آفته القاهرة في الوقت نفسه. وعند هذه النقطة، ابتعد الإنسان عن «إنسانيته»، وفقد «موضوع» وجوده كإنسان. هنا تتدخل آليات الدفاع النفسي لخلق وجود حاضر مقابل الوجود المنفي: محاولة إعادة للحياة ـ بعث جديد (وهكذا نعود مرة أخرى إلى فكرة الآخرة بسبب الحياة هذه المرة وليس بسبب الموت) ـ وأسهل الأدوات للوصول إلى ذلك هي اللغة: اللغة في الخيال وفي التصور وفي الأديان وفي السحر وفي الفنون وفي البرامج السياسية والحزبية، وفي النزعات القومية والعرقية.. وحتى في المعتقدات الكونية.

المفارقة المعمّقة هي الانفصال هنا بين الإنسان وبين العمل، والانفصال بين الإنسان وبين ما ينتجه من أفكار. لم يعد عمله مُلكاً له، كما لم تعد كلماته مُلكاً له. وهنا تتعمّق الحاجة إلى البعث، وبالتالي يزداد الشعور بالانفصال، لأن البعث مستحيل واقعياً لكنه ممكن لغوياً. الوجود المبعوث مستحيل ومن ثم لا بد أن يكون سهلاً في اليد، لأن الشعور بالاستحالة أمر مرهق للعقل وللنفس الهشّة. الوجود العائد لا بد أن يكون كاملاً وإلاّ فلا. لا بد أن يكون كاملاً في النعيم الأرضي وفي النعيم الأخروي، والنعيمان لابد آتيان في المستقبل. ولأن الوصول إلى الكمال مستحيل، تكون الوسيلة أيضاً بسيطة للغاية، لأن ما

---

(٢) ممارسة الكلام مصحوبة بحركات اليد بقوة وتكرار. انظر اللغة الإشارية: Michael C. Corballis, «The Gestural Origins of Language», *In: American Scientist*, No. 314, 1999, Vol. 87/2, p. 138.

يتغلّب على الاستحالة هو البساطة الهائلة. هكذا تصرخ البرامج السياسية والمذاهب العقائدية والأديان - لا فرق - بجملة بسيطة وتتغاضى نهائياً عن المعضلة. فلو اتبع الإنسان طريق الخير، وصل إلى النجاة بالنعيم (واختره أنت بنفسك سواء في السماء أو في الأرض)! ويعتمد الحل السريع، الحل/ المخدر، على اللسان والكلمات واللغة ووسائل التعبير السطحية المختلفة[٣]. الكمال هنا حتمي، والحتمية تؤدي في النهاية إلى الأسطورية أو إلى الميتافيزيقا. لأنها غيب محدد معين واضح مرسوم بدقة للرائي. ولأنها غيب مطبّع أي مجعول كأمر طبيعي نراه ونحسّه، فننسى أنفسنا أمام مرآه الجميل، وإنْ لم نكن نعيشه فسنعيشه يوماً ما.

لكي لا نغرق في التجريد، دعني أُلاحق هذا الوهم بالتطبيق، فعندما تطورت النُظُم الإعلامية بدرجة فائقة ووصلت إلى مخادعنا، استطاعت الأيديولوجيا البرجوازية أن تخترق لا أسرّتنا فحسب، بل جلودنا حتى النخاع أيضاً. افتح التلفاز في أي لحظة، ستجد جنّات من أنهار ومن عسل وخيرات مباركة وإنتاج هائل في متناول الدماغ. عليك فقط أن تضغط على الزر لتحقق رغبتك في الحال في أفخر البضاعات أو في جميلة الجميلات. وهنا يمتلىء الوهم امتلاءً عظيماً. هذه الجنة الأمريكية أو الأوروبية أو الغربية موجودة وطبيعية في كل لحظة. فيدور الهوائي يدور، ليستطيع المرء أن يشتري هذه السلعة وأن يفرّغ هذه الرغبة، وداخله وهمٌ بالامتلاء، وهمٌ بالإشباع. وفي الحقيقة، تتعمّق الرغبة ويدخل الإنسان في حلقة خبيثة من عدم الإشباع إلى وهم الإشباع، إلى ملء الوهم، إلى تعمّق الرغبة، إلى مضاعفة الحاجة والإحساس بها.. وهكذا.

لا تختلف الدعاية أبداً عن السحر إلاّ في الشكل. فالدعاية الحديثة تمتلك وسائل نفسانية وأدوات تقنية وانتقاءات ولغة متطورة. وبهذا تمتلىء جيوب السادة الذين يحكمون العالم من أقصاه إلى أقصاه. ويحظى الساحر بالمكانة والتقديس عندما يثقب صورة ورقية أو شمعية ويضفي جواً دعائياً على التحقيق الوهمي للحاجات، فيخرج المؤمنون وهم يصدقون بتأثيراته وإمكانياته، مثله مثل أي خطيب وراء أي منبر يمتلك وضعية خاصة سواء سلطوية أو دينية أو «كاريزمية»، ومثل متظاهرين يحرقون صورة رئيس أو علم دولة.

بكمال الوجود المُعاد إنتاجه عدة مرات نسأل أنفسنا: لماذا تتحوّل العقائديات إلى أفكار جامدة صلبة؟ ونبحث عن الإجابة في طبيعة النظم السياسية[٤]، من دون أن ننفذ إلى عمق طبيعة التركيبة أو البنية التمذهبية في حد ذاتها. التمذهب يقود إلى التعصب وإلى ادعاء

(٣) يقول المسيح: «كونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السمٰوات هو كامل».

(٤) انظر: ريمون آرون، الممارسة الأيديولوجية، ترجمة د. عادل العوا، سلسلة «زدني علماً»، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٩.

امتلاك الحقيقة الكلية الشاملة، أي امتلاك الكمال، وإن تلفّظ بغير ذلك. وبهذا الامتلاك الكلي، تتجمد الحياة عند الحدود التي اصطنعتها «الفكرة/ الحل» وتنسى التفاصيل المهمّة، وتهمل الحقيقة ذاتها. بين الحين والآخر، تدوّي البرامج في رؤوسنا لتقضّ مضاجعنا، فحزب الله قائم واتباعه خلاص للإنسان والحياة. كيف؟!. لا يدري أحد، حتى مطلقوها، كيف يأتي الخلاص بجملة من دون تفاصيل. هل هناك فرق بين جملة كهذه والجملة التي يصرخ بها الصوفي في حلقة الذكر؟ أو الجملة التي يزبد بها ساحر في ظلمة مصطنعة؟ أو الجملة الدعائية لأحدث السيارات في بلد يُعاني من المجاعة؟ ويصل مطلقو العبارات إلى السلطة فيجرّبون ويذبحون باسم الله وباسم الكمال الذي لا يمتلكه سواهم، فيكتشف المذبوحون الكمال في تثبيتة معادية أخرى خارج السلطة. ويحدث تبادل السلطة بين حق كامل وباطل كامل، وبين باطل كامل وحق كامل كصيغة معكوسة، ولا فرق بين الاثنين.

٢ ـ آليات دماغية

إنّ مثل هذه الثنائيات هي ما يحوّل المقدس إلى أيديولوجيا اعتقادية. فما دُمْتَ على حق، فإنك كمخالف لي لا بد أن تكون على باطل، أو في أفضل الحالات مخطئاً. التعدّديات استثنائية في تصورات المقدّس، فما يجمع الناس في تصور ما واحد، وما يجمع غيرهم في تصور آخر واحد أيضاً. وكما قلنا من قبل إنها آلية اقتصاد في الطاقة. الجسد يوفّر استهلاكها عبر تبسيطها، وإزالة كل ما يشوّهها. التفكير عبر عمل الدماغ ينبني عبر عملية مُكَامَلة integration. فهو يستدمج كل الواقع الخارجي بتنوّعاته في الرأس رمزياً internalization، وينتجه متكاملاً كواحد. وهذه الواحدية قدرها أن تتحوّل إلى ثنائية ساعة المواجهة.

آلية أخرى مختلفة يقوم بها الدماغ البشري، هي آلية التحديد المقطعي Segmentation أثناء الاستقبال perception. وهي آلية أولية تختلف عن آلية المُكاملة التي تحوّل المتنوّعات إلى أجزاء ضمن كلّية في عملية تشبه التمركز Centrism[٥] (Ego-centrism Logo-centrism...). التحديد المقطعي يستقبل كل المؤثرات الخارجية عبر الحواس، ويحولها نحو مقاطع محددة في البنية التشريحية للدماغ. الخبرات الأولية تحتاج إلى وقت للتنسيق، لكنه تنسيق لم يصل إلى حد التكامل، لأنه يستطيع إنتاج رد فعل مقطعي ومباشر؛ رد فعل وقائي، حامٍ وسريع، مثل رد الفعل تجاه استقبال إهانة ما مصحوبة بالإيلام[٦]. إنه جاهز للرد في أي لحظة، بيروقراطي يقول لك: «إن المادة

---

(٥) وهي عملية ديالكتيكية تختلف عن عملية التركيز Concentration التي يمكن اعتبارها مجرد تجميع متنوّعات أكثر منها جدلاً بين الأنواع.

(٦) الألم كإحساس هو مجرد رد فعل حمائي مجهز عند مستوى النخاع الشوكي بما يُسمى reflex action (رد فعل انعكاسي).

كذا من القانون لا تسمح لي بأي تصرف»؛ «إن هذا هو هذا ولا شيء غير هذا»: حشو، مصادرة Tautology لا تفكر أبعد من رد الفعل، وكأنها لم تَعْبُر أبداً إلى مستوى الحلول أو الإبداع Creativity. فالعمل على روح المواد (القانونية) يلزمه أيضاً طاقة تُدْخِل «المكوِّن المستقبِّل» إلى مستوى التكامل بإنشاء أنساق جديدة ممكنة للتصرّف والعمل.

المقدّس هنا يستعير هذه الخاصية الأولية في الإنسان، ويُخضعها لوظيفته. فهذا «نجمٌ» لأن أول استقبال له يخدد ملامحه الأخّاذة، وهذه «نجمة» لأن أول استقبال مقطعي يحدد جمالها الفذّ، وهذا «زعيم» لأن له قدرة على الجاذبية في هيئته وصوته وطريقة كلامه: «الكاريزما» جزء أساسي من المقدّس، لأنها تلغي إمكانية «مُكاملة نوعية»، لا مُكاملة واحدية. فنحن نعلّم أدمغتنا أيضاً أنْ تصدر واحداً قابلاً للتفكّك، واحداً حرجاً، واحداً هشّاً ومتأرجحاً، مثل واحد النظريات العلمية القابلة دائماً للانهيار وهي رافعة الرأس. المُكاملة التنوعية لها شروط أخرى.

بكلمات أخرى، ترتبط لحظة الاستقبال الأولى للمقدّس بعملية أولية تدعمها عملية زمنية (تاريخية؟!) بمُكاملة الاستقبال الأول والسير في مجراه كواحدٍ مؤكد لا شريك له.

هاتان وظيفتان تقدمان آلية دماغية للواحد الأول الذي يصبح الواحد النهائي.

وهناك آلية أخرى ترتبط بالتحديد المقطعي للاستقبال والرد، وهي العمل العكسي للتحديد. فعندما نكون ـ على سبيل المثال ـ في حضن الطبيعة، وتتعلّق عيوننا بشجرة جميلة فنركّز بصرنا فيها لنرى أوراقها وثمارها، التحديد المقطعي يأخذ الشجرة فقط أو جزءاً منها، لكن الحواس الأخرى تعمل، وكذلك الدماغ نفسه يعمل، أي المقاطع الأخرى تعمل في الكواليس. كيف؟

الطبيعة ليست الشجرة. الطبيعة هي الخلفية التي تحتوي الشجرة. وهذا معناه أن الاستقبال الدماغي (في المخ) يتمّ على مستويين: ١) مستوى العمليات التنسيقية، أو ما يدعوه فرويد بـ«الوعي»؛ ٢) مستوى العمليات العشوائية، أو ما يدعوه فرويد بـ«اللاوعي»/ اللاشعور unconsciousness.

من المستوى الأول تنتقل الشجرة بحدودها كاملة في المجال التنسيقي الذي يحددها ويستطيع وصفها وصفاً مقطعياً. لكننا مع ذلك نستقبل أصوات الجوار: الحشرات، الرياح عبر الأذن، ونرى بأعيننا حركة السحب ألواناً متنوعة وكل أرضية اللوحة بدون أن نعطيها تحديداً. فتدخل إلى مخزن الدماغ، حتى الآن يسمونه موقع التشابكات العصبية Synapses & dendrites، كسديم من الرموز، سديم غير محدد: عناصر تبدو عشوائية، وتشبه ما يُدعى في التحليل النفسي بالتكثيف والإبدال. وهي عمليات تكوين وحدات من عناصر متنافرة لا يمكن اجتماعها معاً أثناء الوعي، لكنها تجتمع أثناء الحلم. ويمكن أن

يحركها منبّه/ عنصر واحد لتنتج أحداثاً تبدو بالنسبة لنا أمراً واقعاً. أما الإبدال، فهو نقل شيء من مكان لآخر، أو انتقال العناصر من موضوع لآخر لا علاقة لهما ببعضهما البعض. وتحدث كذلك في الحلم كعمليات ظاهرة، لكنها تختفي في اليقظة لأن ما يُسمى بمجال الوعي، يرتّب من مخزن اللاوعي (بكل مادته الأولية ـ الشيفرة الدماغية) ما يمكن أن يدخله إلى مجال التنسيق والعقلنة: أعلى «طبقة» في القشرة الدماغية (منطقة الخلايا العصبية؟!).

إذاً يتحول كل هذا السديم المتناقض، المتنوّع، بعمليات التكثيف والإبدال إلى «حالة» مقبولة أثناء الحلم، أو أثناء التداعي، أو في فلتات اللسان، أو ما يسمى بزلّات العقل، أو في أحلام اليقظة. . . أي عندما يكون «المُنسِّق الأعلى في حالة استرخاء، أو في حالة ضعف في المقاومة، لتتسلل كل هذه الرموز الهلامية، العشوائية، إلى مستواه. وبهذا الوجود السديمي الظاهر، ثمة رمز للمعنى الكامل الذي يستطيع «المنسق الواعي» أن يدرك أو يقترب من مغزاه. إنها عملية تشبه اللغة في مفهوم الدال والمدلول، وفي العلاقة بينهما التي تساوي في السيميولوجيا: **العلامة Sign**.

هنا، في هذا المخزن بالذات، يكون كل شيء «موضوعاً» رمزياً: الأبيض والأحمر، الجمال والقبح وما بينهما، الحب والكره، الأحصنة الطائرة، والملائكة المجنّحة. فكما أنك يمكن أن تحلّ أعوص المشاكل حلاً لغوياً، يمكنك أيضاً أن تقبل أكثر العوالم خيالية قبولاً رمزياً. أليست اللغة مجرد رموز؟ وأليست هذه الحالة هي أصل التصورات كلها: الأشدّها بدائية، والأكثرها طيشاً، الأوسعها خيالاً والأعلاها تحليقاً؟ ومع ذلك، يدخل «المنسّق الواعي» بعد ذلك ليعمل على التصوّرات والخيالات التي تحوّلت داخل الذات إلى حالة شبه جبرية عبر التكرار، تكرار الرمز، ليسوّغها ويعطيها عقلنة وتقبّلاً.

هكذا رأى القديسون الرؤى، وحوّلوها إلى حقيقة عبر وسيط اللغة، المكافىء الخارجي لرموز الدماغ الداخلية، وإنْ كانتا لا تتساويان في طبيعتهما.

لا يخلو دين في العالم من رؤياه، وكل الرؤى حقيقية. لكن هناك، وهناك فقط عند المستوى الرمزي، تكون حقيقية.

يقول فرويد: «إن الأشياء التي وصلتنا رمزية اليوم، ربما كانت محتملة الارتباط في العصور ما قبل التاريخية بهوية لغوية مفاهيمية. . . ففي حالات كثيرة يمتد استخدام رمز عام أبعد كثيراً من استخدامه اللغوي. . .»[٧].

إذن، يقوم «المنسّق الواعي» بتحويل الخيالات الأساسية، والأساطير كمثال، وذلك

---

(٧) انظر: Sigmund Freud, (1916), *Introductory Lectures on Psycho-Analysis. Part II. Dreams*, Standard Edition, Vol. 15 (1963), London, Hogarth Press, pp. 83 - 239.

ببنائها داخل هياكل معقدة كنماذج أو صور عن نظام الكون[٨]. وبهذا التعقيد تدخل في إطارها الاجتماعي ليمدّها بمحتواها الواقعي، وبإعادة إنتاجها في الواقع، يعاد تكرارها رمزياً في عملية جدل بين المستويين لتمّد التاريخ باستمراريته، والأساطير بتواصلها!

هنا نستطيع إدراك كيف تلعب آليات «البيولوجيا العصبية العليا» دورها في تكوين عالم المقدّس، ذلك العالم الذي يقول عنه كلود ليڤي ستروس: «تعتبر كل ثقافة تجمعاً لنظم رمزية في المقام الأول، منها اللغة والزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين..»[٩].

علينا هنا أن نحدّد طبيعة المخزن، الذي قد يُفهم في تصويرنا بأنه مجرد تجميع آني لخبرات وقتية، وهو في الحقيقة مخزن تاريخي زمني diachronic قد نجد فيه آلات مكررة آلاف المرات، وقطعاً من أنواع مختلفة، هائلة التنوّع، وسياقات قد تبدو متتابعة، وأخرى لا يضمها ضامّ، كالحجرة المهجورة في البيت والتي نلقي فيها بما هو غير مطلوب الآن من متاع، أو غير مطلوب على الإطلاق، وقد نلجأ إليها عند الحاجة، وكثيراً ما ننسى ما الذي تحويه. كل يوم نضيف إليها جديداً آنياً Synchronic. لكن هذ الآني الذي نقصده لا يصنع رنيناً مع التاريخي إلا إذا حدث التقاء بينهما، يبدو كشرارة تنبيه تستدعي تصوراً ما أو تنسيقاً ما. ومن هنا يدخل «المنسّق الأعلى» ليرد بإجابة response آنية أيضاً عبر مدّ يديه إلى مخازن البصر، والسمع والحركة واللغة والكلام، فيوفّق بينها في عملية مُكاملة تعطي تصوُّراً ما، أو فكرة ما، أو قولاً ما: أي يحوّل الأجزاء إلى كلّية مفهومة.

إن تصور المخزن ـ في اعتقادنا[١٠] ـ هو ما يُسمى حالياً بالذاكرة، أي إن كل ما نستقبله يتحوّل بسرعة إلى تاريخ. لكنه مع ذلك مخزن مفتوح دائماً، يبدو بلا بنية، بمعنى أنه بلا حدود ولا بداية ولا نهاية وبلا مركز أيضاً؛ إنه يشمل كل مواقع الاستقبال في القشرة الدماغية: هناك تاريخ بصري وتاريخ سمعي وصوتي، وتاريخ حركي، وتاريخ لغوي، بل وتاريخ كلامي. وربما هذا هو ما جعل تشومسكي يفترض استقلالية البنى اللغوية. لكنه بدأ من الخبرة اللغوية عبر استقلال العنصر الصوتي عن العنصر التركيبي مثلاً، بحيث لا يحدّد أحدهما الآخر[١١]. وهذا يحيل على متنوع المناطق التشريحية في الدماغ البشري بالنسبة للّغة عموماً.

---

(٨) راجع آليات عمل العقل في: Hook R. H, «Phantasy and Symbol». pp. 267 - 291, *In: Fantasy and Symbol*, ed. R. H. Hook, London - New York, Academic Press, Harcourt Publishers.

(٩) Cl. Lévi,-Strauss, «Introduction à L'oeuvre de Marcel Mauss». *In: Sociologie Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. IX - XII.

(١٠) إنه جزء من أطروحتنا حول الشيفرة الدماغية (A Theory of the Brain Code) المشار إليها سابقاً.

(١١) انظر: John Lyons, *Language and Linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 60 - 61.

الأمر نفسه يراه جاك لاكان في مساهمته اللغوية تبعاً لنظرية التحليل النفسي في شبكة الدوال، التي تجعل من محتوى اللاوعي مجرد شبكة من الدوال[١٢]. أي إن هذا المحتوى عبارة عن مركبات مفتوحة وقابلة دائماً لكل العمليات الكيمياوية من الاتحاد والانفصال، والانتقال والانتشار، والتكسر والانبناء. وما يخلق البنية هو الوعي، أو «المنسّق العام»، أي أن البنى اللغوية تُصنع عبر الوعي، تُنتج عبر عمليات تركيز Concentration، أي إحداث تراكم رمزي يمكن به خلق عدد من الصيغ (جمل؟!)، تتبعها عملية تمركز Centralization، أي إعادة ترتيب هذا التراكم، بتنسيق تفاعلي أكبر من مجرد التنسيق التراكمي (التركيزي) الأولى لخلق البنية، وهو ـ كما نظن ـ يجب أن يكون تآثري الطابع.

يقول رولان بارت في درس السيميولوجيا: «إن الفضل الإبستمولوجي الذي يُعترف به حالياً للّغة يرجع أساساً إلى كوننا وجدنا فيها فكرة غريبة عن البنية: إنها "منظومة" لا نهاية لها ولا مركز. .»[١٣].

إنَّ علوم الكلام واللاهوت والفلسفة القديمة كلها أنتجت معرفة مبنية أساساً على هذه الخاصية التي أتاحت تأويلات لا حدود لها للنصوص، ولاسيما النصوص الدينية، طبقاً لتصورات ميتافيزيقية جاهزة مسبقاً؛ بل إن الأدب الحديث كله وبكل أشكاله ينام على أرض هذه الخاصية أو الميزة اللغوية.

ومع ذلك، علينا أن نسأل: هل تستطيع العلاقات الرمزية وحدها أن تصنع بنى، أم تحتاج إلى تدخل خارجي؟

لو أن العلاقات وحدها هي صانعة البنية، لافترضنا أن كل البشر قد امتلكوا تصوّرات واحدة وثقافة واحدة وعالماً رمزياً واحداً، باعتبار أن البنية البيولوجية للدماغ البشري واحدة. ولذا علينا أن نتصوّر عالماً خارجياً، عالماً يولد من جديد، يتكرّر أو ينتج واقعاً وتاريخاً، هو أرضية الانفتاحية (العشوائية/ الشبكية) للّغة.

يقول ترندلنبرج (١٨٠٢ ـ ١٨٧٢): «إن أنواع المنطق الأرسطي كانت ستتغير كثيراً لو كان أرسطو يتكلم الصينية أو الداكوتانية»[١٤]. وهذا يفترض أن التفكير هو نوع من اللغة الداخلية. ونظرية تشومسكي عن «النحو العام» تفترض الفرضية القديمة نفسها عن عمومية المنطق، وعن استقلالية اللغة والتفكير. ورغم ذلك، فإن نظرته التجريبية إلى اللّغة ساهمت

---

(١٢) Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Trans. by Alan Sheridan, London, Penguin Books, 1987.

(١٣) رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط٣، ١٩٩٣، ص٦٢.

(١٤) انظر: John Lyon, *Language and Mind*, op. cit., pp. 238 - 264.

في فلسفة العقل أكثر من المنطق التقليدي أو فلسفة اللغة. وقد قال سميث عنه: «إن تشومسكي هو أول من قدّم فرضية مفصّلة تتحرك من بنية اللغة إلى بنية العقل وليس العكس...»[١٥].

يقول تشومسكي: «وإحدى ملكات العقل العامة في الجنس البشري هي ملكة لغوية تقوم بوظيفتين أساسيتين في النظرية الخاصة بالتعقّل، حيث توفّر تنظيماً حسّياً للتحاليل اللغوية الأولية، وتخطيطاً دقيقاً لفئة معينة من القواعد. ونظرية النحو اللغوي العام هي خاصية فطرية للعقل الإنساني. فمن حيث المبدأ يمكن إرجاعها إلى إطار البيولوجيا البشرية». ويقول أيضاً: «إنَّ عقلنا مصمَّمٌ لبناء أنظمة اعتقادنا. فنحن نفسّر الخبرات كما نفسّرها وفقاً للتصميم الخاص بعقليتنا، ونصل إلى المعرفة عندما تتلاءم أفكار العقل الذاتية مع البنى التي يخلقها تبعاً لطبيعة الأشياء»[١٦].

ألا يُرجعنا هذ كله إلى خبراتنا العقلية (العربية) التي صمّمت على جذور نصيّة دينية قديمة، ليتغلب فعل (الكلام) على فعل (التفكير). سادت النصيّة سيادة تبدو مطلقة، فالنصّ لا يُناقش باعتباره نصاً أو لغة أو حاوية دلالات، وإنما باعتباره يتعالى على أي لغة ويحوي الكمال الشامل. إذن هو نصّ «لا يُناقش»؛ نص يُتَكَلم فقط، يُلقى، ويَتحكّم في كل التصورات الذهنية للحقيقة.

تاريخياً، يمكننا أن نتصوّر بعض فرق المتكلمة تبدأ من العقل قبل النقل، أو من التفكير إلى النصّ. رغم أهميتها في عقلنة النصوص إلا أنها لم تتحول إلى حالة أو تيار عام سائد، لا على المستوى التاريخي ولا حتى على المستوى التعميمي[١٧]. ومع ذلك نقول بأنهم لم يتجاوزوا النصّ، واستخدموا حيلاً تأويلية انتقائية تمّت كلها في إطار «الميتافيزيقا الإسلامية اللغوية». أضِفْ إلى ذلك سطوة التقليدية اللغوية للّغة العربية بسبب سيادتها وانتشارها في ظل السيطرة الدينية. بل إن التحدّي اللغوي بالنسبة للإسلام كان يُعتبر المعجزة الإلهية الوحيدة بما في ذلك من دلالات عدّة تؤكّد على أنها لغة تشكّلت في إطار المطلق اليقيني، المتعالي، فأخذت كما هي، ويتم تدريسها بالمناهج نفسها التي كانت تدرس منذ أكثر من عشرة قرون. فأي صورة إذن يمكن أن نتخيّلها بالنسبة للذاكرة اللغوية العربية الآن: المخزن الواسع للاّوعي والذي يمدّ الوعي بكل بناه الذهنية واللغوية، ويمّده أيضاً بخيالاته ومحتواه الثقافي العام.

إنَّ تصور بارت الذي ذكرناه منذ قليل حول غرابة البنية بالنسبة للّغة، أي باعتبارها

---

(١٥) N. V. Smith, & D. Wilson, *Modern Linguistics: The Results of the Chaomskyan Revolution,* Harmardsworth, Penguin, Books, 1979, p. 9.

(١٦) John Lyon, *op. cit.*

(١٧) انظر كتابنا: سلطة النصّ، القاهرة، دار سينا/ بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط٢، ١٩٩٨.

كياناً لا نهاية له ولا مركز، أو كما تصورهالاكان مجرد شبكة لا نهائية من الدوال، أو كما نفترضها ـ بيولوجياً وبالمعنى ذاته ـ «بنية» عشوائية مخزونة في مليارات المليارات من التشعّبات العصبية المركزية وقابلة لجميع أشكال التوليدات والانفكاكات وإعادة البناء، يجعل هذا النصّ القادم ممكناً؛ هذه الخاصية وحدها هي التي يمكن أن تجيب على تلك النصوص. يقول الأشعري (كمثال واحد فقط نكرره): «إنها هنا أحوال ليست حقاً ولا باطلاً، ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا هي موجودة ولا معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء.. من هذه علم العالم بأن له علماً ووجوداً لوجوده.. فإنْ قلتم إن لكم علماً بأن لكم علماً بالباري وبما تعلمونه، وإن لكم وجوداً لوجودكم ما تجدونه، سألناكم: ألكم علم بعلمكم بأن لكم علماً؟ وهل لكم وجود لوجودكم ووجودكم ما تجدونه؟ فإنْ أقررتم بذلك لزمكم أن تسلسلوا هذا أبداً إلى ما لا نهاية له، ودخلتم في قول أصحاب معمر والدهرية: "وما يهلكنا إلا الدهر". وإنْ منعتم من ذلك، سئلتم عن صحة الدليل على صحة منعكم ما منعتم من ذلك وصحة إيجادكم ما أوجدتم من ذلك.. ولو كان للباقي بقاء ولبقاء الباقي بقاء.... وهكذا أبداً إلى ما لا نهاية له. أفهذا يوجب وجوب أشياء لا نهاية لها وهذا محال.. وكذلك في قديم القديم، وقدم قدم القديم، وقدم قدم قدمه إلى ما لا نهاية له، وفي فناء الفاني... إلخ. وكذلك ظهور الظاهر... وكذلك زمان الزمان... إلى ما لا نهاية له.. ومن حدوث المحدث... إلى ما لا نهاية له...»[(١٨)].

إنه كما ترى نصّ قائم على العلاقات الرمزية الداخلية في توليد أنساق لغوية تبدو وكأنها تحمل مضامين موضوعية، لكنها مضلّلة، لأنها فقدت علاقاتها الخارجية، أي «اتفاقية» الجماعة اللغوية العربية، وحلّقت في «اللاتحديد». وهذه طبيعة اللغة الحشوّية الهاربة، يسمّونها فلسفياً «السوفسطائية»، أي ما تستطيع البنية العصبية الدماغية إنتاجه في مجرى العلاقات الداخلية لرموز اللغة ذاتها من دون أن تحتاج إلى أي بنية موضوعية خارجية تحكم تكوّن تلك الأنساق اللغوية، أو ما يمكن أن نسمّيه: الخبرة الزمنية الخارجية، وإن كان يعتمد على خبرة آنية يطلقها مُنبّه وقتي Synchronic Stimulus لتقدم تلك الاستجابة الأسطورية الطابع، بمعنى فعل «الكلام على الكلام» metalanguage، والذي يعطينا صياغات صحيحة لغوياً، أي تبدو طبيعية، لكنها خالية من المعنى، أي غير طبيعية في حقيقتها، ومن هنا أسطوريتها، أي «تَبْدِيه» ما هو غير بديهي؛ إنها آلية المقدس ذاته، وآلية الأيديولوجيا أيضاً بكل أشكالها القديمة والمعاصرة!.

---

(١٨) هو نص طويل أورده الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم، ت٥٤٨هـ) في هامش كتاب ابن حزم **الفصل في الملل والنحل...**، ص١٣٠. وانظر أيضاً: ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي ت ٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت، مكتبة خياط (روائع التراث العربي)، ١٣٢١هـ.

لقد أذهلنا جاك دريدا وهو ينقد نزعة العقل المركزية Logo - centrisme لدى الفكر الغربي، وخاصة نقده لفرويد الذي يثير التحدّي، حيث يرى أن محتوى الحلم لا يمتلك مركزاً كامناً كتعبير عن أحداثه الظاهرة. فالحلم في تصوره «يدرك حسب نموذج الكتابة الهيروغليفية لا حسب نموذج اللغة.. الكلام في الحلم لا يملك أي وضع ممتاز.. إن كتابة الحلم أصيلة لا يمكن قراءتها انطلاقاً من أي «شيفرة» خارجية عنها (وكل حالم يخترع علم قواعده الخاص في معجمه كما في تركيبه لا يمكن اختزال راسب اصطلاحي محض)، وغياب الشيفرة الخارجية عن الحالم يجعل الاختلاف بين الدال والمدلول اختلافاً غير جذري.. رغم أن فرويد يُعلن ثنائية نصوص الحلم: نصّ جلي ونصّ خفي، ويعرّف التأويل كترجمة للأول إلى الثاني، فإن ما يقوم به فرويد يمنع من أن ندرك علاقة النصّ الجلي بالخفي كعلاقة ترجمة مزوّرة (إن النص اللاشعوري منسوج من قبل بآثار خالصة، باختلافات يتّحد فيها المعنى والقوة. إنه نصّ لا وجود له في أي مكان مكوّن من أرشيفات هي دائماً وقبل كل شيء نسخ صور منقوشة أصلية... إن الانتقال إلى الوعي ليس كتابة مشتقة ولاتكرارية، وليس نسخة تكرر الكتابة اللاشعورية؛ إنها تحدث بطريقة أصيلة، وهي في ثانويتها ذاتها أصيلة ولا يمكن اختزالها).. كتابة الحلم لا تقبل الترجمة نهائياً (لأنها النسق الطاقوي الوحيد الذي يغطي كل الجهاز النفسي)[١٩].. إننا لا يمكن أن نصف المحتوى والجهاز النفسي بالمنطق الثنائي، لأنه في الوقت نفسه احتياط لانهائي للآثار ومساحة بكر دائماً، هو عمق لانهائي بدون قاع ولا خارجية exteriorité سطحية (الأثر في كونه ليس حضوراً ولكنه ظل حضور يتصدع، يتحرك، يطرد، ليس له مكان على وجه التحديد، الإمّحاء ينتمي إلى بنيته). ومفهوم الأثر هذا يختلف عن مفهومه لدى فرويد والذي يعني الأثر المرتبط بالذاكرة الوراثية؛ وهو في تصوّر دريدا يعني اختفاء الأصل، بل إن الأصل لم يختفِ لأنه لا أصل أساساً. الأثر يصبح هكذا أصل الأصل»[٢٠].

كيف يستطيع دريدا أن يساوي بين بنيتين: «بنية منسّقة» و«بنية عشوائية» إلاّ إذا امتلك أداة التفكيك لكليهما بعمل تشتيتي قصدي يشكل أُسّس فلسفته «التشتيت Dissémination. فما يعمل عليه «هو تفكيك النصوص الميتافيزيقية؛ تفكيك التراتبية الراسخة التي أقامتها الميتافيزيقا داخل الفكر: المعقول/ المحسوس، الروح/ المادة، الدال/ المدلول،

(١٩) راجع: سارة كوفمان ـ روجيه لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير/ عز الدين الخطابي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ط٢، ١٩٩١، ص ٩١ ـ ٩٥.

(٢٠) انظر: Jacques Derrida: *La Dissémination* (Collection Critique), Paris, Seuil, 1972.

الباطني/ الظاهري، من دون دعم أحد شقّي هذه التراتبية العنيفة على الآخر..»[٢١]. والإشكالية هنا هي أنه لا يرى بنى بقدر ما يعمل عليها. وإنْ رآها، رآها بعد فعله، أي بعد تفكيكها؛ أي يراها في حالاتها «المبعثرة»: مجرد آثار، فتختفي اللغة الطبيعية كمفهوم ميتافيزيقي ممركز، لأنها نشأت داخل هذا الفكر الميتافيزيقي.

إنه يعكس بكل جلال بنية اللاوعي، إذا جازت التسمية، على إعطاء بنية للأوعي، وعلى إعطائه اسمه الفرويدي. إنه يسحب عشوائية هذا الكيان إلى «المنسّق العام» (الوعي)، باعتبار كليهما لغة، مجرد لغة، لا باعتبار أن المحتوى هو لغوي بالطريقة الدماغية، أي رموز أو شيفرة كيماوية عصبية.. بل إنه يلغي تماماً خارجانية أو إخراج exteriorité هذا المحتوى، أي أنه محتوى داخلي الطابع، ومن ثم تتساوى لديه كل لغة، باطنية كانت أو حتى علمية. نعم، تتساوى كل لغة كرموز، وهناك فقط في موضعها (الممركز): الدماغ. أن تتقدّس اللغة وتُبنى داخل الميتافيزيقا، فهذا قدرها، لأن الميتافيزيقا هنا ليست المعطى الإيجابي للفكر الإنساني، وإنما هي ذلك الذي لم يُعطَ، وما زال مجهولاً، ونبني عليه كل تصوّراتنا، وحتى معاولنا. فدريدا عندما يفكك الحاضر، فإنه لا يبني، أي أنه لا يحلّل مثلما يفعل ديكارت. لكنه يبعثر البنية القديمة لتسبح في المجهول، أو على الأقل كخطوة نحو القفز فيه. وهكذا يُعطي الفرصة الأبدية للميتافيزيقا الجديدة التي تحتاج دائماً لفكرة ممركزة بحدود وامتلاء، لإله حيّ من لحم ودم: لمقدس جديد كان ينتظر فقط تفكيك دريدا وعلماء العشوائية؛ لهوية جديدة ووحدة جديدة، لم يقم بها فلاسفة الاختلاف.

ومع ذلك، فالقيمة العظيمة لفلاسفة الاختلاف أمثال دريدا[٢٢] وفوكو ودولوز[٢٣]، أنهم رصدوا عالم الحركة الدائمة والتحوّل وهم يضربون كل هوية موحدة ويظهرون الاختلاف والتناقض كحالة أساسية، وليس مجرد تابع لهوية. وهو تصور خلاّق يفتح الباب أمام «جدل جديد» تتنوّع فيه العناصر لتكون أنساقاً، وتتحلّل فيه الأنساق إلى عناصر في عملية مستمرة: تبادل الصدفة والضرورة، الوعي واللاوعي، بمعنى أصحّ: محتوى الوعي (الشعور) واللاوعي (اللاشعور).

وبالمنهجية نفسها يضرب فوكو تصور الخلاف ما بين المذاهب (الدينية مثلاً) وجماعات الخطاب أو ما يسمّيه الخلاف بين «العبارة» و«الذات»، فيقول: «إن البدعة

---

(٢١) راجع محمد الشيخ، «مشروع التفكيك لدى جاك دريدا»، دراسات عربية، العدد ٨/٧، السنة ٢٧ (١٩٩١)، ص ٤٦.

(٢٢) انظر كتابه: Derrida J., *Marges de la Philosophie*, Paris, Seuil/ Minuit, 1972.

(٢٣) انظر كتابه: Deleuze, G. et Parret, C., *Dialogues*, Paris, Minuit, 1970.

والسنّة لا يلحقان هنا أبداً بالمبالغة المفرطة والمتعصبة للميكانيزمات المذهبية، بل كلاهما ينتمي وظيفياً إلى تلك الميكانيزمات. يثير لنا المذهب مشكلة العبارات بدءاً بالذوات المتحدثة. وكلما صار المذهب معادلاً للرمز والتجلّي وأداة الانتماء المسبق، يربط المذهب الأفراد ببعض أنماط التعبير في حين يمنعها عن غيرهم.. يتولى المذهب مهمة إخضاع مزدوج: إخضاع الذوات المتحدثة إلى خطابات، وإخضاع الخطابات إلى جماعات يفترض أنها جماعة ذوات متحدثة..»[٢٤]. وينقد نظام التعليم قائلاً: «ما عساه نظام التعليم يكون إن لم يكن ضرباً من إضفاء صبغة الطقوس على الكلام؛ إنْ لم يكن تكويناً لجماعة مذهبية مكشوفة نسبياً؛ وإنْ لم يكن توزيعاً وتملكاً للخطاب بكل ما له من سلطة ومعرفة؟»[٢٥].

٣ ـ طقوس الإخضاع

إن النقد الذي يوجّهه فوكو هنا إنما يوجّهه إلى المجتمعات الغربية في الأساس والتي تبدو مختلفة عن مجتمعات التمسّك الصارم بالهوية؛ إنه يوجّه سهامه نحو الكتّاب ودورهم في عملية الإخضاع، والنظام القضائي، وحتى النظام التأسيسي للطبّ، ويعتبرها جميعاً تُساهم في عملية إخضاع يُضارع إخضاع الخطاب المذهبي.

في المجتمعات الليبرالية التي تعترف بنسبية برامجها وحق الاختلاف، يبدو الأمر مناقضاً لما قلناه عن كمال الحقيقة. وفي واقع المسألة لا خلاف هناك، لأن المعادلة الليبرالية «الغربية» هشّة ومرتبطة بتوازنات دولية. وعند أول تعرّض لهذه التوازنات، يخرج غولها بالمدافع والطائرات والصواريخ الكونية. فعلى الضعفاء أن يقبلوا بمنطق الأقوياء، والأقوياء يمتلكون في النهاية الوجود الكامل المسيطر المنتهي المستقرّ، كما يمتلكون الحل الشامل أيضاً. فأي ليبرالية تلك في عالم دائن وعالم مدين؟ مع خزائن مكدّسة بالأموال وبطون تنام على الطوى؟ مع مخازن معبأة بفناء البشرية آلاف المرات وكأن مرة واحدة لا تكفي؟! وما معنى تكدّس كل هذه الأسلحة النووية تحت الأرض؟ وبإمكانياتها يستطيع كل فرد من سكان كوكبنا السفر في رحلة إلى الفضاء خمس مرات في عمره المتوسط. فهل تجاوز الإنسان حيوان الغابة؟ نعم تجاوز الإنسان حيوان الغابة في العدوان. لأن صفة ثالثة انضافت إليه، وهي أنه «حيوان لا يشبع». فالدماغ الجديد خلق لديه فائضاً من التطلعات، وإرادة «غير غرائزية» تجاوز بها حدود غرائزه الأولى. اكتشف هذا العقل بأن لا منتهى للإشباع، فانطلق يجري ويخلق ثم يجري ويخلق مرات ومرات. الحيوانات تمارس الجنس للتكاثر وحفظ النوع، والمتعة أو الإحساس باللذة يأتي عرضاً. بعض الحيوانات تمارسه مرة

(٢٤) انظر كتاب فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني/ عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، توبقال، ط١، ١٩٨٨، ص ١٨، ١٩.

(٢٥) نفسه، ص ١٩.

في العام، أما الإنسان فقد تجاوز حفظ النوع باكتشاف المضادات الحيوية والأمصال وتقدّم العلوم وأصبح لديه «فائض نوع» - إن جاز التعبير - ولا يمارس الجنس لحفظ النوع فقط، بل يأتي التكاثر عرضاً. وإنما يمارس الإنسانُ الجنسَ لمبدأ اللذة الذي أصبح نظيراً، وربما أكثر، لمبدأ حفظ النوع! ولعلّ معظم إنتاجاتنا الأدبية والفنية تدور حول هذين المبدأين: الحب إزاء الحرب، واللذة إزاء النوع. وبنى الإنسان طقوسه عليهما، فأصبح يُمارس الحرب بطقوس والحب بطقوس لكي يبرر عدم «شبعه» أو جوعه الدائم. فإن نظرت إلى طقوس وعادات الأكل في أي مجتمع، أو طقوس وعادات الزواج، ستكتشف إلى أي حد يغطي الإنسان نواياه الحقيقية، ليوهم نفسه بالاكتفاء بالأغلفة البرّاقة التي يضع فيها رغباته وأوهامه وأحلامه ونتاجات عقله المتطور! من هنا تكتسي الأيديولوجيا بالأغلفة البراقة من كل لون. الأيديولوجيات تهتمّ بالشكل أكثر، لأن المضمون أعد وانتهى منذ زمن. ولعلك تسأل كثيراً عن غلبة الطقوس والعبادات على الإيمان، وعن شكل المظاهرات وطبيعة التحريض، وعن «كاريزما» القيادة وجاذبية الخطيب واللعب على المشاعر الجماعية، وعن غلبة التبسيط وتمركز الحل الجاهز - بدون تجريب - حول حفنة من المتربعين على الكراسي أو وراء منابر الكلام أو خلف سطور الصحف أو ثرثرة المذيعين. السيارة لا تعود مجرد أداة للانتقال أو آلة تؤدي وظيفة محددة، وإنما تأخذ بُعداً آخر. وهي تفقد جزءاً من موضوعها الأصلي وتتحوّل إلى أداة للهيبة والمكانة الاجتماعية. وكذلك الهاتف ومعظم الأجهزة العصرية الحديثة، فتكتسي كل النتاجات الحضارية الشكل فيما هي تبتعد عن المضمون رويداً رويداً. هذا ما تريده «المدنية الجديدة» لكي تسوّق سلعها وأفكارها، وتجد في الإنسان الجاهزية لاستقبال ما تبثّه من هجمات إعلامية وطقوس أخّاذة، لتقول رغم أنف الجوهر: «أنا الجوهر هنا ولا جوهر غيري. أنا المعنى. أنا المضمون»!!

انظر لعبة الانتخابات الدورية والاستفتاءات الحولية، فماذا أنت واجدٌ فيها؟ المهتمّون بالكراسي يبثّون للكتل الشعبية الوصفات السريعة والإصلاحات النهائية[٢٦]. وتتصارع الجماهير على عظام غير موجودة. ثم تحتفل وتصفق الفئة المنتصرة أو التي ظنّت الانتصار. وتأتي الدورة التالية فتغيّر رأيها، والفرق ليس إلا «شكلاً» مزمناً أو دائرة مرسومة بإحكام على الكل ألا يتخطاها. لأن تخطيها يعني الانهيار وفناء النوع الإنساني! نعود هنا إلى الشكل الليبرالي مرة ثانية، ولا يُفهم من هذا أنني ضد الليبرالية لصالح أيديولوجية شمولية، فهما الاثنتان أيديولوجيتان متساويتان في الأبعاد. وموقفي سيكون حكماً ذاتياً لا قيمة له في حركة التاريخ.

(٢٦) وهي تشبه وصفات الباعة الجوّالين في أقطارنا العربية الذين يحملون بعض الزجاجات والمراهم يدورون بها على الناس زاعمين بأنها تعالج كل الأمراض من الصرع حتى الإيدز، بل وتزوج العوانس! ولا تختلف هذه الزجاجات عن البرامج السياسية في العمق!!

ننتقل الآن إلى وجه آخر، فنقول بأن الإنسان كائن يعيش بمستويين: مستوى الأزمة، ومستوى الاستقرار، أو فلنقل بحدّين: حدّ أقصى وحدّ أدنى. وهذه مسألة من السهل اكتشافها على المستوى الفردي من دون امتلاك معلومات طبيّة عالية. فأي عضو في الجسد يمتلك مثل هذين الحدّين، الحدّ الذي يعيش به كل إنسان، وهو يشبه كثيراً حياة الإنسان على كوكب الأرض الذي يدور ولا يحسّ بدورانه؛ والحد الاحتياطي الذي يُستخدم ساعة الطوارىء للاستنفار في حالات الخوف والقلق والحوادث الجسدية والأزمات المرضية والتوتر النفسي. ولا يموت الإنسان إلا عندما يستنفد هذا الاحتياطي الاستراتيجي. وقد يكون هذا الاستنزاف مزمناً وقد يكون في لحظة قاتلاً. فالدماغ يعمل بطاقة عام كامل عشية التحضير للامتحانات مثلاً. وكذلك آليات عمل القلب والرئتين والغدد. وكل أعضاء وأجهزة الجسم تقريباً في حالات الخوف والقلق تكون في مستوى هذا العبء الجديد، كالعضلات في حالات الهرب من المخاطر.. إلى آخر هذه الأمثلة.

ما علاقة كل هذا بالإخضاع؟

نقول بأن هذا الاحتياطي الاستراتيجي موجود دائماً، ويُستخدم بشكل مباشر أو غير مباشر، وإنْ بدا الإنسان مستقراً فوق سطح جسده الذي لا يسمعه ولا يحسّ به. وهذا الاحتياطي هو مدى الإبداع الكامن، وهو مدى العدوان الكامن أيضاً. فكل نتاجات الحضارة الإنسانية المتميزة إنما أُنتجت في لحظة الأزمات. وعند الانتقال من نمط إلى نمط، كان لا بد من استخدام هذا الاحتياطي الفردي والجماعي. في الثورات تنهض كل أسباب الاستنفار وفي الحروب كذلك.. وفي كل أنواع القطائع المعرفية مع القديم.

وهذا الفضاء الاحتياطي لم يخلق الإبداع فقط، وإنما صاحبه فضاء مساو ينبغي أن يملىء وأن يستخدم. الطبيعة لا تخلق شيئاً من دون استخدام وإلاّ مات أو تهمش. ويُستخدم هذا الاحتياطي في حالات الطوارىء، وفي حالات التوتر فقط. لأن الإنسان لا يمكن مثلاً أن يعيش عمره كله مستيقظاً بدون نوم، أو أن يعمل قلبه بحده الأقصى بدون راحة. بمعنى أنه لو عملت أعضاء الجسم البشري بأقصى قدراتها، سيكون عمر الإنسان الفعلي عُشر عمره الحالي في أحسن الحالات. ولذا كان الاستنفار مصحوباً دائماً بالسكينة، واليقظة بالنوم، والعدوانية بالتفريغ. الخضوع، إذن، هو حاجة الجسد لأدنى حدّ من الطاقة.

لكن النُظُم البيئية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي وجد الإنسان نفسه فيها، لم تترك له فرصة لينعم بالراحة ولا بالنوم ولا بالسكينة، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. البدائي كان يواجه تقلّص الموارد الطبيعية واندثار الغابات والحيوانات والفيضانات والزلازل. والعصري ما زال يواجه المشاكل ذاتها بحدة أكبر وبأشكال مغايرة. فهو يواجه زيادة سكانية هائلة لم تُجْدِ معها كل الحلول والنُظم الاجتماعية المعاصرة. بالإضافة إلى مشاكل جديدة أضافها التطور في النظم الاجتماعية والاقتصادية والتقنية. ولهذا

نستطيع أن نقول بأن الإنسان يعيش في حالة استنفار دائم واستخدام غير مفيد وغير متوازن لمخزونه البيولوجي الاستراتيجي. وهو قدر أو جبر جديد لأنه كائن لا يشبع، لا يتحقّق، مغترب محروم دائماً، قصير العمر بالنسبة لحاجاته النفسية، مقهور سواء من الطبيعة ثم من أخيه الإنسان. وقد ظهرت كل هذه الخصائص في العدوانية وفي الحروب الدائمة، لنكتشف أن ما فعله «البنسلين» واللقاحات مع الأوبئة اختطفته الحروب في سلة الموت.

إن العنف المسلح وغير المسلح هو استخدام للفائض وتفريغ للعدوانية بحثاً عن حلّ لحالة الحرمان والقهر والاغتراب، وتحقيقاً لامتلاء وإشباع الإنسان، ومن ثم الوصول إلى السلام، أو حالة تشبه «النيرڤانا» أو «اللاشيئية» أو التسامي عن الرغبات بسبب سطوتها، أو الوصول إلى حالة من يعيش على الأرض ولا يحسّ بدورانها (ألا تكون لطقوس البوذية علاقة بهذا؟!).

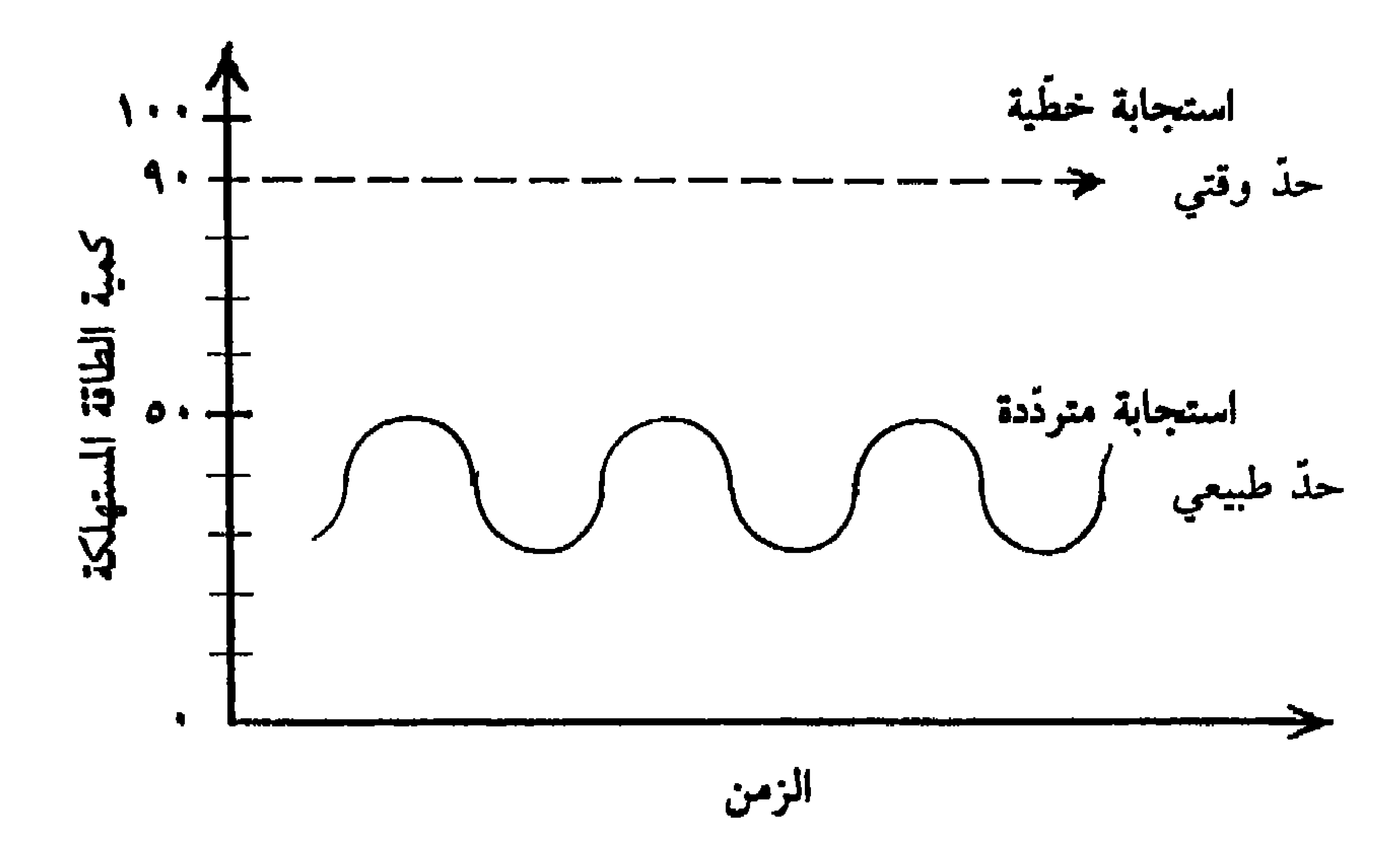
الإشكالية الكبرى هي أن الإنسان في ظل حالة الاستنفار هذه، لا يستطيع التحكّم في وسائله ولا التفكير فيها على نحو مرتب دقيق، وإنما ستتبعها بالضرورة ردود الفعل أو الاستجابات الشرطية، لأنه في ظل «الفوضى الاجتماعية» التي نعيشها أو عدم «الانتظام الدولي»، لا يمتلك الإنسان/ الفرد الفعل، ولا يمتلك الإنسان/ الجماعة الشرط. وإنما ـ كما ذكرنا ـ انفصلت عنه نتاجات حضارته، وغدت كياناً مستقلاً قدرياً وغولياً يتحكّم فيه من أعلى. فأصبح مفتوح العينين دائماً، منتظراً تلك القبضة الغيبية المجهولة التي لا يفهمها تماماً؛ قبضة غيبية يظن أنه يفهمها ويمتلكها. ورغم انتشار العلم والتحوّل نحو العلمانية والمدنية الحديثة، ورغم هزيمة الكنيسة منذ قرون في أوروبا، إلا أننا نرى هذه الأيام ـ على مستوى العالم أجمع ـ نهوضاً دينياً جديداً لم يكن موجوداً من قبل ـ وإنْ كان بأشكال متنوعة ـ ونهوضاً طائفياً وقومياً وعنصرياً وعرقياً، كنا قد ظننا بأنه دخل متحف التاريخ. فعصر العلم لم يعلّمنا حياة الإنسان بعد، وتأثيره لا يزال في الشكل وليس في الجوهر. ولأن عقلنة الحياة من الغيب تستدعي أن تكون حياة الإنسان أكثر عدلاً وأكثر رحمة، فالعلم الحالي كرّسَ بركاناً جاهزاً للانفجار لتدمير حياة البشر في غمضة عين؟! فأي علم هذا الذي يستخدمه العنف بلا عقلانية في السيطرة على العقول وتجهيل الفقراء، بل وجعل العالم كله يعيش النمط القاهر نفسه؟! فما الذي يمنع النزعات العنصرية والقومية والدينية من أن تخرج من معاقلها الممتلئة والمشبعة؟! بل إنها بالأحرى ستنفجر كرد فعل شرطي لحالة الغَضب المفروضة عليها والثقوب الجارحة في أجربتها. ومع هذا الفعل المقاوم، اختار الإنسان الخضوع لمخازن ذاته العميقة، وهو ليس مجرد اختيار وإنما آلية توازن بين المقاومة والاستسلام! فماذا كانت نتيجة استخدام هذا النوع من العلم المتحيّز؟

النتيجة أن هذا العلم «الناقص» أو العلم «المؤدلج» ـ إنْ جاز التعبير ـ خلق حالة غيبية لم تكن موجودة من قبل عبر استخداماته الضارّة، بانفصال الناتج عن المنتج كما قلنا.

بالإضافة إلى أن العلم لم يحلّ للإنسان المتخلّف غير المتعوّد على التفكير العقلاني، والمتعوّد على الانتظام والإيمان بالكمال المطلق، لم يحلّ له مشكلة التفسير الكامل والبسيط والنهائي للمجهول. بل خلق له مجهولاً جديداً عندما تقدّم بأدواته ومناهجه تقدماً سريعاً. الجاهل دائماً راض وسعيد بـ«علمه»، والعالِم دائماً حائر وغير راض عن «جهله». هذه هي المعادلة المستحيلة ونتيجتها دائماً التعلّق بحبال الميتافيزيقا والحلول النهائية، والتعميم والتفكير المطلق.

أحب هنا أن أضيف شيئاً في الإطار نفسه، وهو أن استخدام الحدّ الأقصى يتطلّب العودة بسرعة إلى الحدّ المستقر، كقانون المحافظة على الطاقة الإنسانية من الاندثار. أي التحول من الإثارة إلى الهدوء والسكينة. العالِم الذي يتعامل مع الآخرين بصرامة في مختبره، يلزمه بالضرورة التخلّي كثيراً عنها في بيته لإحداث التوازن والاستتباب النفسي. بالضبط كحلقات الذكر أو طقوس الزار التي تنتهي دائماً بعد رقص عنيف إلى حالة من الذهول والهدوء، لاسترجاع الطاقة المستنفدة في عملية الإثارة والجهد البدني والنفسي. ويشبه هذا دورات الثورات والاضطرابات الشعبية وأعمال العنف اليومي التي تتميز جميعها بمنحنى ذي خطوط تصعد وتهبط ولا تبقى ثابتة الاستجابة. انظر بيان «دورة الطاقة» أدناه:

ـ منحنى استهلاك الطاقة ـ



وبسبب الفعل الغائب والشرط المتعالي، تختندق الناس في حفر العقائد والطوائف والقوميات، وتمسكوا بالواضح الكلي والمكشوف النهائي وبالسهل المريح. الحيوانات تتجمّع ساعة الخطر، وكذلك تلجأ الجماعات البشرية إلى أبسط ما يقرّبها من بعضها ساعة الحيرة.

عندما اكتشف بافلوف «قانون المنعكسات الشرطية»، لم يكن يدرى أن هذا القانون سيعمم في علم النفس والاقتصاد والسياسة والأديان. ولم يكن يعرف أن «غسل الدماغ» لكتل بشرية ضخمة سيخضع لتكييف هؤلاء البشر لشروط وطقوس محدّدة. فقد استخدم التجّار هذا القانون في ترويج بضائعهم، ويستخدمه السياسيون في ترويج برامجهم قصيرة المدى ضيقة الأفق، وفي التحكّم وتوجيه الجماهير، ويستخدمه رجال اللاهوت في الحشد والطقوس، ويستخدمه السجّانون مع معتقليهم، وهو قانون بسيط جداً يعبّر عن رد فعل بشرط وجود فعل. والفعل قد يكون رائحة أو ذكرى أو موقفاً أو حادثة. فكلب بافلوف يسيل لعابه كلما دق الجرس (الفعل)، لأن أول دقة للجرس كانت مصحوبة بتقديم الطعام. بعدها كانت كل دقة تسيل بحوراً من اللعاب. فهل البشر ما زالوا «كلاب» بافلوف الجائعة؟! لا أريد أن أقول هذا بالضبط، وإلاّ يكون معناه أنني شطّبت على تطور الإنسان منذ بدء وجوده على وجه الأرض حتى الآن. ولكنني أحاول اختراق الأعماق البدائية للإنسان بحثاً عن جذور المقدّس، لا عن تفسير نهائي له، لأنني إن توقفت عند الحد البيولوجي وسكتُّ، سأكون قد أهملت حدوداً اجتماعية وتاريخية وثقافية وتطورية في غاية الأهمية بالنسبة للمقدّس عموماً، وبالنسبة للأيديولوجيات المختلفة في تفصيلاتها. الأيديولوجيا واحدة في أسسها، وإن كانت متنوعة التفاصيل، وفي نوعية الخصائص بالنسبة للمجتمعات والبشر الذين يتبنونها.

أودّ أن أضيف، بأنه عندما تحدثت عن البيولوجيا، إنما تحدثت عن بيولوجيا النوع البشري المتجاوزة لبيولوجيا النوع الحيواني. وأؤكد بأن الإنسان في اختراعه للمقدّس، لم يقف عند حدوده الفكرية والعقائدية الأولى، بل تجاوزها إلى أيديولوجيات أكثر تطوراً، بعضها استفاد من منجزات العقلانية والعلم الحديث ومناهجه، وبعضها ما زال متكلّساً عند حدود المرحلة البرونزية. فما دامت الأيديولوجيا قدراً إنسانياً، فعلى الإنسان أن يختار قدره بنفسه، لأن الواضح المكشوف يقول لنا بأن لا «اختيار» بين «علم» و«أيديولوجيا». والقول المتاح ـ حتى الآن على الأقل ـ هو اختيار بين «أيديولوجيا» و«أيديولوجيا» أخرى، تبعاً للحظة التاريخية التي يجد فيها البشر أنفسهم داخل علاقات معقدة مع عالمهم وعالم الآخرين ثقافياً واجتماعياً. ورغم ذلك، فكل أيديولوجيا هي شكل من أشكال الإخضاع: إخضاع الآخرين لتصوّراتها ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية.

٤ ـ إشارة حول المجهول والكبت

إذا كنا قد قلنا منذ قليل إن الإنسان «كائن بلا عالم»، وكان عليه أن يصنع عالمه أو أن يتلاشى، فإننا نقول بأن عجزه في علاقته بالكون استوجب أن يصنع عالماً كاملاً يُحدّد دوره فيه ويعوّض هذا العجز. الدماغ المتطوّر جداً هو الفارق الذي جعل الحيوانات غير قادرة على إنتاج عالمها (فكرياً ومادياً)، إذ إنَّ بقية الحيوانات تستخدمه جاهزاً لها بطريقة ما. ومن

الجانب الآخر، عرّفه ذلك التطور بأن المجهول مستحيل سبره بسبب حجمه الهائل إزاء عجز الإنسان الكبير.

وهذا المجهول/ الفراغ، لا بد أن يمتلىء. والأداة بسيطة وفي متناول الإنسان: استخدام الرمز، وتطويع اللغة. هنا تختفي الأسئلة الكبرى. ومع ذلك تظل الحيرة قائمة كلما استعمل الإنسان اللغة، لأنها مملوءة بعلامات الاستفهام والتعجب. وكلما تقدم أكثر في كشف جزء من المجهول تضاعفت حيرته؛ وكلما اكتشف جزءاً من ذاته اختفى وسط ركام هائل من اللامعنى والازدحام. فأي موضع يختار؟ وأي فراغ يملأ؟ وربما هذا هو ما ضاعف من عدد المجانين، وكذلك عدد المؤمنين، في عالمنا!

قديماً كان المجهول محدوداً، لأن أجدادنا حلّوه عبر التفكير واللغة. والآن أصبح المجهول أكبر، وعليك أن تجيب على كل أسئلته في إجابات ممركزة (هوية، وحدة؟!). هكذا يعمل الدماغ البشري على أرضية إدماج ومُكامَلة، وهي الأرضية ذاتها التي أدّت إلى خلق الآلهة، أو ظهور الله. وإنْ لم تستطع الإجابة - وهي حالة العصر - سوف تهمله، تتناساه، وتعيش العالَم كما هو بأداة اقتصاد فعّالة للطاقة. ومع ذلك، فإن ما توفره في جانب، تستهلكه في جانب آخر كعفريت ماكسويل[٢٧]. لأنَّ أداة الإهمال أو التناسي تعمل رغم اسمها: كلمة «التناسي» تعني فعلاً ما، فعلاً إرادياً، كبتاً، والكبت يستدعي قدراً عالياً من الطاقة التي يستخدمها «المنسِّق الأعلى» (الوعي أو الإرادة) في فعله هذا، ولذا كان عدد مرضى النفس أو السيكوباتيين أكثر في مستوى المتناسين عنهم في مستوى العقائديين.

فماذا يفعل إذن فلاسفة الاختلاف المذكورين بعد أن هدموا حصن أمان الملايين: الميتافيزيقا؟ إنه سؤال العصر!

(٢٧) «عفريت ماكسويل»، كائن سحري ذو قدرات غير محدودة تصوّره عالم الفيزياء ماكسويل واقفاً بين قسمين يحتويان غازاً في درجة حرارة ابتدائية، بعدها تختلف درجة حرارة أحد القسمين فيقوم العفريت بتنظيم مرور الغاز في الاتجاهين، وعبر إخراج وتقسيم الجزيئات يصبح النظام أكثر ترتيباً؛ إنه «عفريت» يمسك بكل خطط التحكّم وتبادل استهلاك الطاقة. انظر في ذلك كتاب راستريغين: L. Rustrigin: *This Chancy, Chancy, Chancy World*, Moscow, Mir, 3rd ed., 1988. وقد قمنا بترجمة الكتاب كاملاً بعنوان مملكة الفوضى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

الفصل الرابع

المقدّس الديني بين المقاومة والاستسلام

١ ـ أحزمة وبؤر مقاومة

كان أسامة بن لادن يتحدث[١] محدداً الجبهات: الأعداء والأصدقاء، بوضوح شديد، وبعناد أشدّ. الخارطة المتحكّمة هي العدو الأمريكي والصهيوني، وما يدعوه «التحالف بين الصليبية العالمية واليهود» في مواجهة «الأمة الإسلامية» ـ ويدعو إلى قتالهم في أي مكان فوق الأرض، لأنها حرب مقدسة، هذا في الوقت الذي أخلى «اليسار القديم» الساحة لمفاهيم السلام والتعايش والاندماج في عملية العولمة ـ فبدا «الإسلام السياسي» أكثر يسارية من المحاربين القدامى[٢].

لكن دعنا ننظر إلى خارطة «الإسلام السياسي». كما تبدو في نهاية القرن العشرين لكي لا نبدو تعميميين.

هناك خط منحنٍ يمتد من أفغانستان مروراً بباكستان ثم إيران، ليعبر الخليج العربي[٣] إلى المملكة السعودية، ومنها إلى السودان: إنه خط/ حزام يمكن أن نطلق عليه «الحزام الإسلامي»، وإنْ اختلفت ألوانه. الإسلاميون في هذا الحزام يديرون آلة الدولة: أي أنهم في السلطة التي وصلوا إليها بوسائل مختلفة.

وهناك خط آخر يشكّل حزاماً عازلاً قوامه دول غير إسلامية السياسة، ويقع بين أوروبا وحزام الدول إسلامية السياسة، ويمتد هذا الحزام من تركيا ـ سوريا ـ العراق ـ لبنان مروراً بفلسطين فمصر ـ ليبيا ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب (ومعظمها دول تطلّ على البحر المتوسط أو لها حدود مائية وجغرافية مع أوروبا). ومع ذلك، فالحركات الإسلامية تحمل السلاح

---

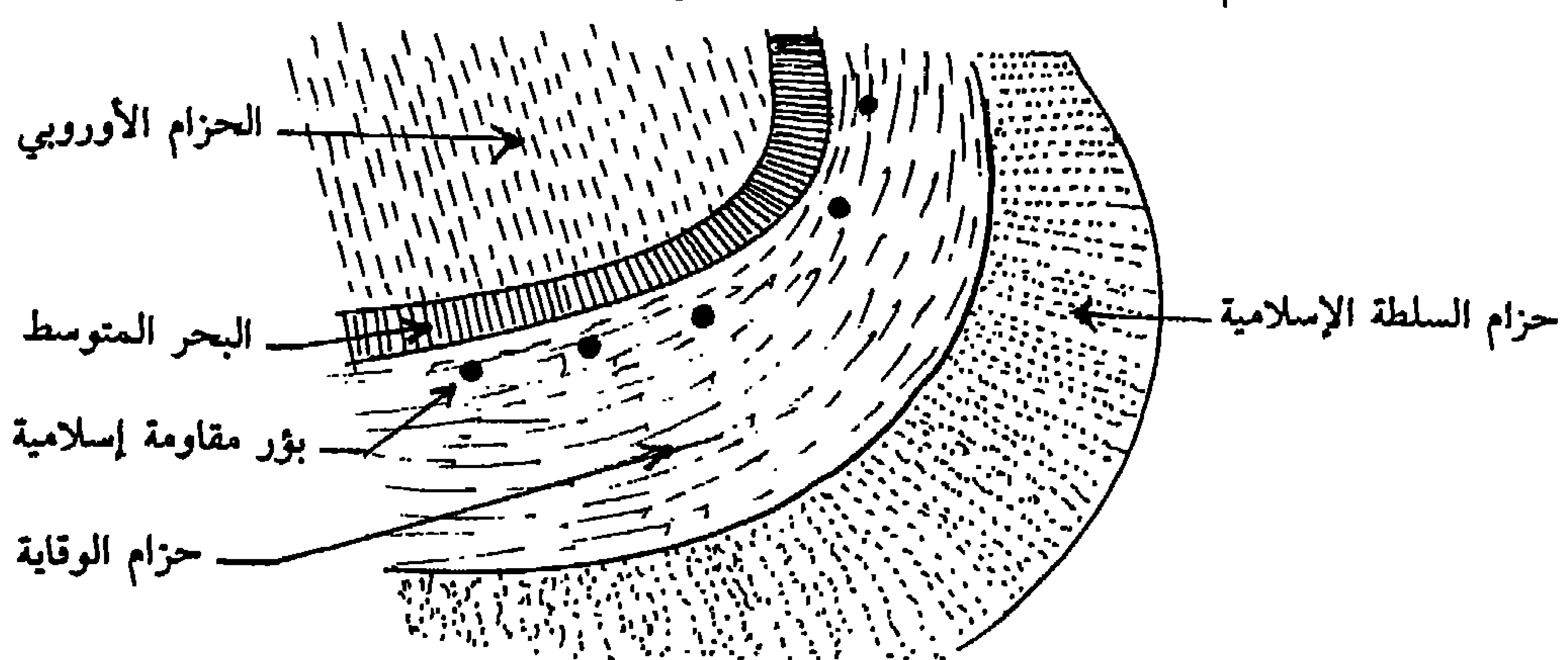
(١) حديث أذاعته «قناة الجزيرة» القطرية في ١٠ ـ ٦ ـ ١٩٩٩، تحت عنوان «أسامة بن لادن ـ تدمير القاعدة».

(٢) انظر الموقف الإسلامي الراهن من عملية الصراع العربي الصهيوني في دولة كإيران، ومنظمات كحزب الله، وحركة حماس، وحركة طالبان في أفغانستان.

(٣) انظر نصّ هذا الهامش في آخر الفصل.

حملاً يختلف في الحدّة ووصل إلى أقصى مداه في الجزائر.

إنهما حزامان مدهشان يعيدان إلينا مفهوم «الجيوبوليتيك» القوي في عصر يتشدق سادته بعلمنة القيم والثقافة والاقتصاد. وهذا موضوع آخر لن ندعه يفسد موضوعنا الحالي.



ـ أحزمة الإسلام السياسي ـ

لن ندرس الآن تفاصيل آلية «السلطة» أو آلية «المقاومة» في الحزامين، وإنما يمكن أن نشير بسرعة إلى مميّزات الدور التاريخي لكل دولة داخل الحزامين، رغم ما في عملية «التحزيم» ـ إن جاز التعبير ـ من دلالة بالنسبة لمسألة البعد أو القرب من الجغرافيا الأوروبية. فباستثناء المملكة العربية السعودية ذات البُعد التاريخي السلفي المتجذّر في الحياة الاجتماعية والذي لم تغيّر منه الطفرة النفطية سوى في الشكل فقط[٤]، فإن التجارب الأخرى تُعتبر حديثة نسبياً، تجربة أفغانستان ساعدت عليها ظروف دولية معروفة اعتمدت على مفهوم «الجهاد» الذي كان حمّال أوجه بالنسبة للقوى في ساحة المعركة، لكنها أبانت تعدّدية المذاهب الإسلامية حتى في ساحة المعركة بعد أن أخليت الساحة من العدو التقليدي: الاتحاد السوفييتي السابق. وتجربة إيران هي تجربة «ثورة» شعبية حصد فيها التيار الديني الشيعي الثمرة، بعد أن فشلت الشاهنشاهية في إعادة التجربة الفارسية القديمة على مستوى الرمز الثقافي السياسي في عصر لم يكن عصرها ولا المكان مكانها[٥]. وفي السودان والباكستان، انقلابات عسكرية أو انتخابات نيابية، كما في باكستان مثلاً، عندما أتت بممثلي الأغنياء من الطراز الإسلامي مثل الملياردير نواز شريف إلى السلطة.

---

(٤) لقد فصّلنا قَبَلِيّة الفائض الاقتصادي في دول الخليج في دراستنا عن «الثقافة والتاريخ»، مجلة دراسات عربية العدد ٥/٦ السنة ٢١، مارس/ إبريل ١٩٩٥؛ وفي مقالنا عن «التنمية العربية: آليات الدمج والطرد» في دراسات عربية، العدد ٧/٨ السنة ٣٢ مايو/ يونيو ١٩٩٦.

(٥) انظر نصّ هذا الهامش في آخر الفصل.

في «الحزام المائي»، تُعاني السلطة العلمانية في تركيا معاناة شديدة في استقرارها بسبب تصاعد الدور السياسي للإسلاميين والذي أخذ أشكالاً عدة استفادت بقوة من اللعبة البرلمانية التركية، وتكاد تركيا تنقسم إلى نصفين. في سوريا، استطاع النظام بسرعة أن يستوعب الحركة الإسلامية وأن يقلّم أظافرها. بينما في لبنان يظل التوازن الطائفي والديني عائقاً أمام صعود أحد الاتجاهين إلى السلطة، وإنْ بدت الحركة الإسلامية في المقاومة المسلحة التي أخذت أشكالاً دينية: حزب الله كمثال في مواجهة إسرائيل، وبعض المسيحيين (أتباع أنطوان لحد) في «جيش لبنان الجنوبي» الموالي لإسرائيل كمثال معاكس يعبّر عن لعبة التوازن الكامنة بأشكال ظاهرة.

وفي الدولة الإسرائيلية، لا يمكن أن نغض النظر عن تصاعد الدور الديني في اللعبة الانتخابية السياسية وتأثيره في الاستقطاب الحاد داخل «المجتمع»[٦] الإسرائيلي ما بين حلم التوراة الخيالي، وحلم الأمن بالسيطرة الاقتصادية على المنطقة، أي التوسّع بالشروط الحالية المقبولة على المستوى الدولي. ويمكن أن نقول التوسّع الأفضل إمكاناً بالنسبة لكيان تضخّمت إمكانياته لدرجة قد تجعله ينفجر في الجغرافيا الفلسطينية الضيقة[٧]، لكي يجد مداه الحيوي فيما حوله، سواء على المستوى العسكري أو في حالة السلم.

في مصر، نجحت السلطة الحالية في تحجيم أعمال العنف التي تصاعدت في الثمانينات وأوائل التسعينات، وجعلت الإسلام السياسي يبدو كإحدى الثقافات الظاهرة/ الخفية داخل اللعبة الثقافية والسياسية المعترف بها ضمنياً، واعتمدت السلطة في ذلك على مخزون ثقافي تاريخي فعّال، وإنجازات الحركة التنويرية لفترة زمنية تقترب من القرنين. ومع ذلك، فهو تحجيم يقف على شعرة وينتظر أزمة ما ـ اقتصادية أو سياسية ـ قد ينفجر فيها المجتمع إلى خنادق متصارعة بالنار والبارود. خاصةً وأن الكتلة المسيحية الأرثوذكسية في مصر تشكل ما يُقارب عشرة ملايين من تعداد السكان (سُدس السكان تقريباً). وهذا «تهديد» كامن لأي سياسة من سياسات «أهل الذمّة»، وإن كنا هنا لا نتحدث عن توازن مثلما هي الحالة بالنسبة للوضع اللبناني.

في ليبيا نجح القذافي ـ خاصة في منتصف التسعينات ـ في كسر شوكة الجماعات المسلحة بالتصفية، وبعمل اقتصادي يقدّم فيه البترول «رشوة» لشعب لا يزيد تعداده عن خمسة ملايين. بينما ظلت الحركة الإسلامية في تونس والمغرب شبه مستأنسة لنظامين أمْنا

(٦) لا يمكننا التحدّث عن مجتمع إسرائيلي منتهي التجانس كالدول التاريخية، وإنما يمكننا التحدث عن «تجمع» الذي منه يُصنع المجتمع والذي يحتاج لفترة تاريخية طويلة وعملاً فعالاً على مثل هذه التجمعات القائمة والمهاجرة.

(٧) لتفصيل ذلك، يمكن أن ترجع إلى كتابنا الفوضى والتاريخ: معامل التمركز الثقافي والنموذج الإسرائيلي، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٩.

حداً أدنى من الاستقرار السياسي الثقافي تمّ العمل عليه بطول نفس تاريخي منذ أيام بورقيبة، ومنذ الأيام الأولى للملك الحسن الثاني.

أما في الجزائر، فبدت الحركة مفاجئة وهي تُنجز على مستوى الفعل في الشارع وفي الجبال، وتحوّلت المسألة إلى شبه حرب أهلية كانت صورة الدم هي الغالبة في الصراع الذي رغم شكله الإسلامي كان يستند إلى قاعدة طبقية تأسست داخل المجتمع الجزائري بعد الاستقلال وقسمته إلى قسمين متعارضين. هذا في الوقت الذي خلقت فيه عملية التعريب وإنشاء الجامعة الإسلامية (جامعة الأمير عبد القادر في النصف الثاني من الثمانينات) مرجعية دينية مؤطرة بدت رافضة لكل القيم الغربية التاريخية داخل الجزائر (مثل الثقافة الفرنسية واللغة الفرنسية). فعملية التعريب السريعة، وإنْ بدت هدفاً وطنياً أساسياً، إلا أنها كانت أرضية أساسية للانقسام داخل الهوية الجزائرية، وإنْ كانت بذور هذا الانقسام بدأت بقوة في حرب التحرير ذاتها: فلقد كان الفرنسيون يُدعون في اللغة الشعبية بـ«الكفار».

بالطبع لا يمكن القول ببساطة إن تعلّم لغة تشكّل جزءاً من المجموعة اللغوية داخل الجزائر، والتي كانت تُعتبر قبل الاستقلال لغة منفية في الزوايا والمساجد، يحل المشكلة. وإنما المشكلة هي في التسيّد السريع والعشوائي الذي بدا قسرياً بالنسبة لشعب لم يتعلّم الفصحى بعد، وكان من نتائجها أن العربية التي تم تعلّمها في المدارس لم تتناسب أبداً وثقافة الثورة التحررية فوق أرضية ثقافية فرنسية ـ شئنا أم أبينا ـ وإنما بدت كلغة قادمة من العصور الإسلامية الأولى، فبدت معظم النصوص دينية وتاريخية، أو حديثة ارتبطت في مناهجها بالتراث أكثر من ارتباطها بالثورة. ولكي لا نخرج عن موضوعنا، نضع مقولة «التراث والثورة» جانباً الآن، لنرصد الظاهرة الإسلامية السياسية الجزائرية ضمن الحزام الجغرافي المتوسطي[٨].

إذا خرجنا قليلاً من الحزامين المذكورين حول أوروبا من حيث المسألة الدينية، نراها وقد ارتبطت بقوة بالمسألة القومية في العالم الثالث مثل التجربة الهندية الحالية، بحيث لا يمكن فهم القومية الهندية ـ في السياسة الحالية ـ منفصلة عن الهندوسية، مدعّمة أشكال الانقسام الحادّ داخل المجتمع الهندي نفسه.. وكلها تعمل على أرضية عرقية وثقافية شديدة التنوّع، وتهدّد مستقبلاً بفقدان السيطرة على هذا الانقسام لينفرط عقد «القارة» الهندية، والذي بدأ بانفصال باكستان ثم بنغلادش، كتعبير عن عبء شبه القارة في حمل هذا التنوّع الحاد، خاصةً بين أكبر ثقافتين، أو بمعنى أصح بين كتلتين ثقافيتين «متعارضتين»:

---

(٨) إن هذه الظاهرة في الجزائر تستدعي دراسة المسألة الثقافية الجزائرية بجدّية وبمنهجية جديدة، ربما أكثر من بلاد أخرى كمصر مثلاً، وذلك بسبب فشل عملية «المجانسة الثقافية» داخل المجتمع الجزائري، مثلما فشلت الثورة حتى الآن في تحقيق التنمية الاقتصادية والتقدم، وأدّى التسرّع وشبه القسرية العشوائية إلى الانقسام الحادّ داخل البنية الثقافية المجتمعية.

الهندوسية والإسلام. وعلينا هنا أن نضيف كلمة «الأزمة» لتبدو المعادلة متوازنة.

إنَّ الدول الجنوبية التي ولدت من بطن الاتحاد السوفييتي السابق، رفعت راية العصيان القومي بشكله الإسلامي كحروب الشيشان وبلاد القوقاز، وكذلك في أوروبا في البوسنة والهرسك وكوسوفو، بحيث يبدو الإسلام جزءاً من ثقافة عصيّة على الاندماج، سواء شمل الراية كلها أو حتى جزءاً منها.

لو انتقلنا إلى الخارطة الدولية غير الغربية عموماً، نلاحظ الصوت الثقافي العالي في الصراع والذي أخذ أبعاده الدينية والعرقية والقومية بحدّة ربما لم تشهدها الإنسانية من قبل. ويحلّل البعض هذه الظاهرة في علاقتها بـ«التمركز الثقافي المعكوس»[٩] كرد فعل على التمركز الثقافي الغربي، وهو تمركز مركزي يشدّ وراءه ـ قسراً ـ الثقافة العالمية في إطار الرأسمالية كنظام عالمي. لقد انجرّ عدد كبير من مفكّري ومثقفي العالم الإسلامي إلى مفهوم قديم، وبتنا نقرأ أن طبيعة الصراع هي طبيعة ثقافية بين الإسلام والمسيحية، عائدين بالمفهوم إلى عصور الحروب الصليبية، بتناولهم الإسلام والصليبية العالمية كمثال، وهو شعار يفهم الصراع باعتباره صراعاً ثقافياً. إن التيارات السلفية لا تفرّق بين اليهودية والصهيونية وتعتبرهما وجهين لعملة واحدة دون أن تتمعن في العلاقة الفعلية بينهما، مثلما الأمر بالنسبة للرأسمالية والصليبية.

لقد انتشر الوهم لبعض الوقت ـ خاصةً بعد الحرب العالمية الثانية ـ بأن ثقافة العلمانية الثورية قد ثبّتت أقدامها، وأنها ستقود الثقافة المجتمعية إلى تغييرات حاسمة، لاسيما بعد انتشار التعليم وتصاعد دور العلم وتكنولوجيا الاتصالات. كانت المهمات الآنية ساعتها هي التنمية والإنجازات على المستوى الاقتصادي بعد فترة استعمار طويلة، وبدت البرامج الثقافية سياسية الطابع عالية الصوت: مجرد شعارات ضخمة عن الاستقلال والأممية والحرية. ولذا عندما خفّت حدّتها، طفحت البنية الفعلية بمحتواها التاريخي الذي كمن لبعض الزمن. لقد شدّته الأزمة الحالية إلى السطح شداً، لتبدو وكأنها مجرد أزمة ثقافية، لا أزمة نظام شاملة.

هنا يُمكننا أن نرى الخمسين سنة الأخيرة كفترة تجاوزية، قفزت فيها حركة التحرر الوطني فوق التناقضات ولم تعمل عليها بجدية. فهي لم تفهم طبيعة البنية الحقيقية، بل ولم تنظر إليها بجدّية، وهي المحدودة الخبرة التي تحاصرها الرغبة في تحقيق الإنجازات السريعة على مستوى البنية التحتية. فعندما أمّمت السلطات الثورية في العالم (الثالث) الملكيات الكبرى، أمّمت الثقافة أيضاً. وتم تأميم الدين أيضاً كجزء فعّال من ثقافتنا. وعندما عادت عملية الخصخصة، كان على الثقافة ـ والدين في عمقها ـ أن تتخصخص هي

(٩) انظر في ذلك سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.

أيضاً. ومع هذا لم تتخل الدولة عن وصايتها. إن هذا النوع من السلطة لم يطرح الدين كثقافة مغايرة لثقافته أبداً، بل كان يستند إليها بقوة وهو يطرح أعلى الشعارات ثوريةً، بل ويدّعي أنه يخرج منها: التجربة الناصرية والاشتراكية الإسلامية، حرب التحرير الجزائرية ومفهوم الجهاد كمثالين عربيين.

في عصر النهضة، قامت «الدولة الرأسمالية» في مواجهة «دولة الكنيسة»، وكان على إحداهما استبعاد الأخرى. وهكذا ظهرت فكرة «العلمانية»، أي إبعاد الدين عن المجال السياسي. لقد عانت أوروبا من هذا الصراع، أما أميركا فقد أخذته كإنجاز جاهز، ثم دعّمه تطور اقتصادي صناعي بلا مواجهة فعلية مع الدين. في فرنسا، واجهت الطبقة الصاعدة الكنيسة، بينما تجاوزت أميركا الكنيسة، وإنْ اعترفت بالمجموعات الدينية المختلفة ككتل ثقافية متعددة ومتساوية استفادت من التسهيل الضريبي والإداري، لكنها انجرّت جرّاً إلى الآلية الاقتصادية في تسويق قيمها ونظرتها إلى العالم: لقد فقدت في الحقيقة قدرتها على إقناع الجمهور بأن تصوّرها الكوني أصبح صالحاً وهي تعمل كمؤسسات مجتمعية خاضعة للسوق نفسها التي تخضع لها المؤسسات الأخرى.

من المثير أن نرصد الدعم الذي تقدّمه الدولة في إسرائيل وإسبانيا مثلاً للدين، وذلك لأهداف عملية واضحة تبدو في الأولى خاضعة لفكرة التأسيس **للدولة/ الحلم**، وفي الثانية خاضعة لفكرة الجذب السياحي الثقافي، وهي مهمة حرجة. فرغم عمليتها، إلا أنها خطيرة في زرع بُنى لاهوتية، أو تصورات لاهوتية عن العالم ـ على الأقل ـ مما قد يُشكّل عبئاً على المستقبل والأمن. ولعلّ المثل الإسرائيلي الآن أكثر قوة في تصاعد المدّ الديني وتصوّراته عن الدولة «من النيل إلى الفرات»، والتي أخذ بها أبراهام توكيلاً من الرب على صك سياسي مدموغ. وقد يردّ هذا على تصوّرات بعض علماء الاجتماع الغربيين مثل ماكس ڤيبر بأن اليهودية كدين تمتلك أدبيات علمانية، أو أنها الدين الأكثر قابلية للعلمانية من كل الأديان الأخرى[١٠]. وسنعود إلى مناقشة هذه النقطة تفصيلاً.

إنَّ طرح هذه الظاهرة الثقافية بأنها «تمركز ثقافي معكوس» تبدو وصفية لا تحليلية، أي أنها تحدد أشكالها ولغتها من دون أن تغوص في آلياتها. وتبدو في هذا الوصف كرد فعل لفعل مضاد في الاتجاه، رغم أنها ليست هكذا دائماً. إنه يشبه المفهوم الانتشاري diffusionist من الاقتصادي إلى الثقافي بطريقة تلقائية أو انعكاسية. فرغم العقلانية الخاصة للتطوّر الاقتصادي وتأثيرها على بنية الوعي وخلق تصوّرات جديدة للحقيقة الموضوعية، إلا أن طبيعة النظام الذي يجري فيه مثل هذا التطور قد تنتج أيضاً

(١٠) انـظـر: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*; op. cit.; Eric Voegelin: *Israel and Revelation*, Berton Range., Louisiana State Univ. Press, 1956.

«لاعقلانيته» الخاصة. ولذا نتحفّظ على بيرجر عندما يقول: «إن العلمانية (اللائكية) تمر من الاقتصادي إلى السياسي بعملية تشبه الانتشار. لذا فإن الشرعيات الدينية للدولة يتّم تسييلها كلياً، أو تبقى مجرد حلى استعارية خالية من الحقيقة الاجتماعية. الشرط الأساسي ليس عملية خلق مؤسسات علمانية الطابع، وعلاقات تخصصية للنظم البنيوية المختلفة، وإنما بالأحرى هو عملية العقلنة كشرط مسبق لأي مجتمع صناعي من النوع المعاصر..»[١١].

لا شك في أن عملية العقلنة بداية ضرورية للتطور الاقتصادي والثقافي. لقد قفز التطور الصناعي قفزات ثورية أمّنتها له الثورة العلمية الحالية، بينما حدث تراجع على مستوى عالم الرموز، العالم الثقافي، ليس فقط في الدول المتخلفة وإنما أيضاً في الدول المتطورة اقتصادياً. العمل الثقافي يجري في إطار الربحية والتجاوز، ولذا بدا سياحي الطابع، يعلي النجوم، ويرسم قوالب، ويثبّت قيماً قديمة ذات طابع استعماري وإن حملت مفاهيم «حقوق الإنسان» و«الديمقراطية». إنه يدّعي أخلاقية زائفة. ففي الوقت نفسه الذي يطرح التطوّر العلمي والتكنولوجي حالة عليا من الحرية، يأخذ مفهوم الخصخصة مستوى ثقافياً، حتى ولو داس على لقمة الملايين من أجل حفنة من أصحاب المليارات. يُستغل هذا العلم في عملية تجهيل منظمة ومدروسة تبرر الحروب، أو قتل البعض لصالح البعض الآخر. إنها لاعقلانية النظام ذاته إزاء عقلانيته الخاصة. لكنه نظام يُصدِّر لاعقلانيته إلى دول الأطراف. وهذا ما يُحدث الفوضى، الفوضى التي لا تتحمّلها بنى الدولة المتخلفة. وهذا ما يخلق حالة الأزمة. مفهوم «الأزمة» هو، إذن، ما ينتج حالة المدّ الطائفي والديني والعرقي بينما يبدو مفهوم «الانتشارية» مفهوماً استقرارياً، أي يحتاج إلى حالة استقرار في ظل عقلانية سائدة، يبدو ناتجها تدريجياً وناتجاً للعقلانية ذاتها.

إذا قلنا إن الدين في الدول الغربية مجرد ديكور أيديولوجي بالنسبة للمؤسسات السياسية المعاصرة[١٢]، وإذا قلنا إنه قد انزاح إلى المجال الفردي أو العائلي ككل معقد شرعي يتم تبنّيه إرادياً من قبل أشخاص غير مجبرين، أي أنه دين تنقصه خاصية الرابطة العامة ولا يحقق شروط الدين التقليدي[١٣]، فإن الأمر يختلف كثيراً في البلدان المتخلفة،

---

(١١) P. Berger: *op. cit.*, pp. 132.

(١٢) انظر في تفصيل ذلك: *Ibid.*, pp. 133 - 134.

(١٣) لقد تمركزت الثقافة الغربية على قاعدة ثقافية هلّينية، بدلاً من المسيحية. فلقد كانت المسيحية (بسلطتها) عائقاً أمام عقلانية التطور الصناعي وتصوره للحقيقة. كانت حقيقة الكنيسة تامة ومغلقة وأبدية، بينما أتاحت الهلّينية حرية الإنسان في مواجهة الآلهة، وهي حرية أساسية كان يحتاجها النظام. ومع ذلك غيّرت الكنيسة نفسها تصورها للعالم، وتبعت الكولونيالية كالطفيل في عمليات التبشير وبث التصورات المسيحية في البلاد المستعمرة. فأخذ التمركز التاريخي شكلاً مسيحياً أيضاً.

والتي حافظت العصور على تخلّفها بكفاحية عالية ومدهشة.

كيف؟ دعنا ندخل إذن في الديناميات.

٢ ـ ديناميات عملية

حتى هذه اللحظة لا يمكننا اعتبار معظم الدول المتخلفة قد دخلت العصر الصناعي فعلياً. العصر الصناعي الذي نقصده ليس مجرد إنشاء أو تركيب بعض البنى الصناعية، وليس مجرد رسملة الحياة الاقتصادية، وإنما انتشار العقلانية على المستوى البشري في العملية الإنتاجية. لقد تم استيراد الآلات، وفي الوقت نفسه استيراد فوضى النظام الرأسمالي (فلنقل لاعقلانيته إزاء عقلانيته) أيضاً على المستوى الاجتماعي والثقافي. هذه اللاعقلانية بدت في تأبيد الانقسام داخل المجتمع، الذي انعكس على تركيبة السلطة التي تمت شرعنة آلياتها في الاستبداد السياسي والقهر الاجتماعي والفساد الاقتصادي.

عندما قامت الثورة الصناعية الأولى في أوروبا، كانت ثورية خلال صراعها مع السلطة الإقطاعية/ الكنسية. أما في دول العالم «الثالث»، فقد تمّ نقل آليات النظام في بنية اجتماعية وسياسية قديمة عبر الكولونيالية التي شكّلت عبئاً إضافياً على التطور داخل هذه البلدان. أي تمّت رسملة هذه البلدان اقتصادياً بآليات قديمة، أو باستعارات من أنماط سابقة (كالنمط الخراجي أو نمط الدول المركزية المستبدة)، لأن البنى الاجتماعية والاقتصادية لم تكن قابلة بشكل كامل لعمل الخارج، وآلية التراكم تتطلّب عملاً سريعاً تجاوزياً، فدُعِم الاستبداد السياسي، واستفيد منه كأداة فعّالة لعصر البنية بأقصى حد ممكن لإحداث هذا التراكم الذي كان يصبّ مباشرة في مراكز الدول الاستعمارية[١٤].

لقد بقي الاستبداد السياسي كما هو، والبنية الاجتماعية لم تهتز كثيراً رغم تزايد المشروعات الاقتصادية. وما زالت الثقافة، في عمومها، تدور حول مرجعيات دينية التصوّر قائمة من أنماط سابقة على التصنيع. والأمثلة المباشرة لا تزال حية داخل بلداننا، وفي العالم العربي على وجه الخصوص (لاحظ قَبَلِيّة الفائض في دول الخليج، وبقية السلطات السياسية «الأبدية» من المحيط إلى الخليج: ملكية ـ رئاسية ـ عشائرية.. إلخ).

---

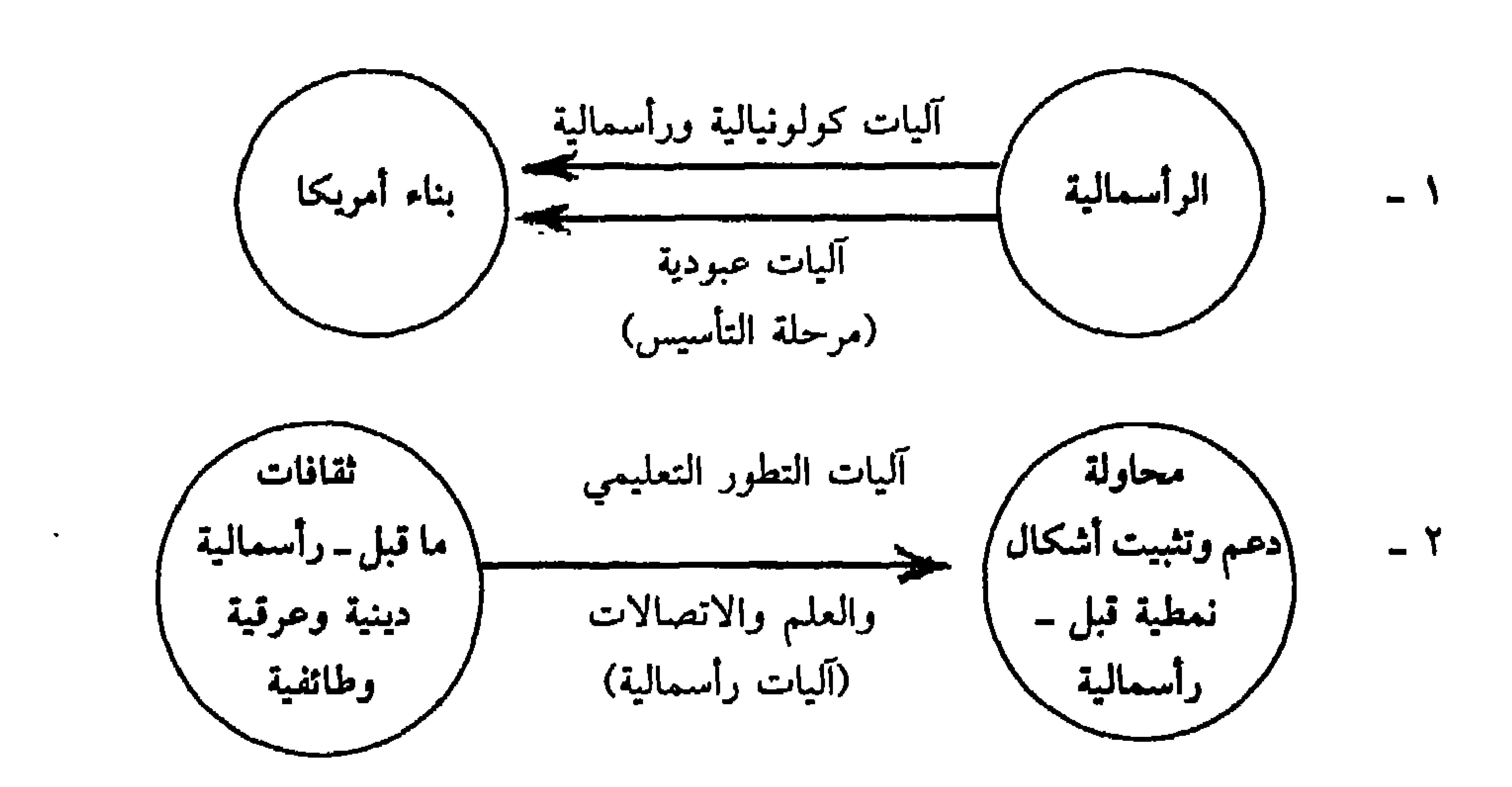
(١٤) الآن تستفيد الرأسمالية العالمية من وضع شبيه ـ الوضع السياسي الشمولي السابق في الاتحاد السوفييتي ـ عن طريق نهب ثروات هذا البلد. فقد ذكرت بعض الإحصائيات أن الأموال المهربة سنوياً من روسيا إلى البنوك الغربية تتجاوز ٧ مليارات دولار. وذُكرت أرقام أكبر بكثير من هذا الرقم في بعض الأحاديث الصحفية للروس أنفسهم. إن الرأسمالية ترتبط مباشرة بآلية الإفساد أو الفساد في الدول المتخلفة. وباعتبار روسيا دولة متحوّلة تعمل فيها هذه الآلية بقوة، فقد استفادت من الموروث السياسي (السلطة المطلقة). فكما قُصف البرلمان الروسي بالدبابات، تُهرَّب المليارات ويُجوّع الشعب الروسي. إن عولمة الجريمة هي جزء من عولمة الاقتصاد أيضاً.

هنا نستطيع رصد ظاهرتين متضادتين: **الأولى**، هي استخدام الكولونيالية لآليات تاريخية من أنماط سابقة على الرأسمالية، مثل الظاهرة العبودية في أمريكا الشمالية أثناء التأسيس. كانت قوة العمل اليدوي ضرورية للتأسيس في الأعمال الشاقة: استصلاح الأرض والزراعة والحفر وبناء الطرق.. إلخ كانت حالة القارة الأمريكية تساوي «صفراً» من ناحية التطوّر. وهذا الصفر اقتضى جهداً فائقاً حققته العبودية المصطنعة. فقد استطاع الأوروبيون أسر عشرات الآلاف من الإفريقيين وبيعهم وشرائهم، وتخلّت الأخلاق الرأسمالية عن وجاهتها وهي تحرك جيوشها وأساطيلها نحو الأرض الجديدة.

هل كان يمكن تجنّب استعباد الإفريقيين لبناء القارة الجديدة؟

إنَّ الأخلاقية الرأسمالية لم تطرح هذا السؤال أبداً على نفسها وهي تتحرك بسرعة لإحداث تراكماتها على المستوى العالمي، ولم تسأل أيضاً نفسها وهي تصفّي السكان الأصليين؛ ولم تطرح أية أسئلة وهي تغتصب الأرض من أقصاها إلى أقصاها، بل وهي تسمّي كولونياليتها بالاستعمار.

الظاهرة الثانية، هي استخدام الثقافات السابقة على الرأسمالية لآلية التطور العلمي والتكنولوجي المعاصر في تعميم التصورات الغيبية عن الكون بحالة مدّ أشبه بالطوفان، كحالة المدّ الديني التي استخدمت تطور التعليم، وثورة الاتصالات في نشر تصوّرها الخاص عن الحقيقة، ومفهوم الكون.



تبدو الظاهرتان متضادتين، لكنهما تفسّران «العملياتية» الرأسمالية والتي يهمها المردود الاقتصادي في المقام الأول، مما يجعلها تدوس الأفكار التي بدأت بها في الحرية

والإخاء والمساواة؛ عندما تتعارض مع الوظيفة الأساسية للنظام. وهناك أمثلة لا حصر لها حول دعم السلطات الديكتاتورية والانقلابات العسكرية والاغتيالات وعمليات الإفساد السياسي المنظم، لدرجة بات الناس معها لا يصدقون شعاراتها حول «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان»، رغم أهميتهما على المدى البعيد بالنسبة لمصلحة هذا النظام، على الأقل بإضفاء الشرعية والعقلانية على سياسته وتغلغله ثقافياً واجتماعياً في البنى التاريخية القديمة.

يُمكننا أن نطلق على هاتين الظاهرتين اسماً واحداً هو: «الوظيفية» Functionalism، أي استخدام ما هو متاح من أدوات لأداء وظيفة/ تحقيق هدف ما، بغض النظر عن طبيعة البنية التي تقوم بهذا الأداء، وبغض النظر عن الأخلاقية المعلنة لهذه البنى.

يدرس طلاّب المدارس العربية الآن نظرية النشوء والتطور، لكنهم جميعاً ـ تقريباً ـ يعتبرون داروين أبله. ويدرس البعض نظريات التحليل النفسي، لكنهم يعتبرون فرويد حماراً (آسف لهذا اللفظ الذي أطلقه الشيخ محمد الغزالي في التلفزيون الجزائري على فرويد)(١٥). ولا أظن أن محمد الغزالي قد قرأ فرويد أو حتى قد فهم جملة مما طرحه، وإلا لما تفوّه بهذا اللفظ الجارح. لكننا نفهم تصور «الشيخ» المكتمل عن العالم والنفس والتاريخ، وهو تصور «منته»، «كامل»، «تام»، دائرته مغلقة لا تتيح أي تلوث «فرويدي» أو حتى «علمي». فهو تصور مكتمل (العلمية)، بل ويطلقون على هؤلاء الشيوخ تسمية: العلماء، علماء الأمة، العالِم العلاّمة.. إلى آخر تلك الأوصاف العلمية! ونادراً ما يحوز باحث في مجال العلوم الدنيوية لقب «عالم»، فهو دكتور أو أستاذ أو باحث.. إلخ.

انتشر التعليم في البلدان العربية، خاصة في النصف الأخير من القرن العشرين، وتضخمت «الطبقة الوسطى» المتعلمة وشبه المتعلمة، وهي ترى تعليمها «تاماً» ـ أو على الأقل ـ يعطيها حقّ «الفتوى» في كل شيء. لأنها اقتربت من حائط «العلماء» أو هي فيه فعلاً. تصوّرها عن العالم هو الآخر «منتهٍ». فهي رغم تعلّمها، لا تستطيع استيعاب تعقيدات العلم المتوالية، فتلجأ إلى التبسيط، وتستعين بالسائد حول تصوّر «مفهوم الحقيقة» الموروث من عصور قديمة وما زال هو التصور الوحيد المعتمد لدى الوعي الجمعي، وهو تصور ديني في الأساس، لكنه تصور ديني فقير، أفقره «العلم والتعليم»(١٦).

كان التصور قبل انتشار التعليم ـ غالباً لدى معظم الطبقات ـ فولكلورياً، إذا جاز التعبير. لم يكن لدى الفقراء تصورات كبرى عن الحقيقة والكون، لكن كانت لديهم

(١٥) كان الشيخ محمد الغزالي ساعتها مستشاراً لجامعة الأمير عبد القادر الدينية في الجزائر، وسمعته بنفسي في إحدى حلقات يوم الإثنين الشهيرة (ربما عام ١٩٨٦ أو عام ١٩٨٧)!!

(١٦) ألا يغني العلم التصورات؟ بلى، لكن لا بد وأن تكون البنية الاجتماعية والثقافية جاهزة للتصورات الجديدة. لم يستطع العلم في بلادنا حتى الآن أن يحرك السائد الساكن، لكنه في جانب آخر خلق تياراً عقلانياً في الحياة الثقافية يحاول أن يجد لنفسه موطىء قدم.

ممارسة حيّة. كانوا يمارسون التدين، لكن لم تكن تعنيهم بقوة مفاهيم الحقيقة المجردة. كانوا يؤدون طقوسهم وشعائرهم داخل حاوية ثقافية لكل الأديان التي عاشوها وعاشها أجدادهم من الآف السنين. قد يرقصون وهم ليسوا أفارقة الدين، وقد يقتنعون بالحلول وهم ليسوا هندوساً، وقد يمارسون طقوس «الغطاس المسيحي» وهم مسلمون، ويقرأون على رأس الميت الوصايا، وهم ليسوا فراعنة. يقيمون حلقات الذكر كما يقيمها أهل فارس... ويجلدون أنفسهم في باكستان وهم ليسوا شيعة، ويحسّون بخطيئة الإنسان الأول وهم ليسوا مسيحيين. كان الدين جزءاً من حاوية ثقافية أعمق؛ حاوية مفتوحة تترك قدراً واسعاً من الحرية للممارسة العملية. أي أنهم كانوا يقيمون الدين في الثقافة.

فما الذي حدث الآن؟

أصبحنا نقيم الثقافة في الدين. لقد انقلبت الآية في عصر العلم. كيف؟

٣ ـ قوعدة الدين والتديّن(١٧)

لقد أتاح انتشار التعليم حيازة قدر لا بأس به من العلوم التقليدية القديمة. انتشر التعليم في بلادنا بحالة أشبه بتعميم الكتاتيب القديمة: الحشو وانعدام النقد مقياسٌ للمرور إلى المرحلة التالية، مع تركيز على التصور «المكتمل والمملوء» للحقيقة. إنه تعليم يقدم حقائق مطلقة حتى في مجال العلوم التطبيقية، وبطريقة مبسّطة ومخلة بالمعنى الفعلي للعلم. فتراكمت معارف انطبعت في الوعي الجمعي الجاهز اجتماعياً للتصورات المطلقة. لذا مرت جهود العلماء على سطح المعرفة؛ المعرفة الإنسانية التي حُقِّرتْ دائماً عند المقارنة بالمعرفة السماوية. الآلهة حاضرة دائماً في العالم فتدخل في الكيمياء والفيزياء والتاريخ!!

إنَّ تراكم هذا النوع من المعرفة استند ـ غالباً ـ إلى مرجعية واحدة، هي مرجعية دينية سلفية في الأساس. وبدلاً من ممارسة الدين في الثقافة، أصبحنا نمارس أو نعيش الثقافة في الدين. وهذا هو الإفقار الحقيقي للثقافة، لأنه يستند إلى ثنائيات مطلقة حول الحق والباطل، الحلال والحرام، الإلهي والبشري، السماوي والدنيوي، عالم الغيب وعالم التجربة، عالم الوثوق وعالم الحيرة...

لقد بدأ الدين يتقوعد في المجال الشعبي، وهذه «القوعدة» أصبحت ممكنة فقط بعد تعلّم القراءة والكتابة وانتشار الكتاب، خاصة الكُتيبات الصغيرة ذات الطابع الدعائي النقلي، والتي تُقَلِّم الحقيقة من كل نتوءاتها (غناها)، فتبقى الأجسام فقط بدون روح(١٨). هناك

(١٧) انظر نصّ هذا الهامش في آخر الفصل.

(١٨) إننا نحتاج إلى دراسات ميدانية وإحصائية مفصلة عن حجم توزيع الكتب الصفراء بالنسبة للكتب العلمية والفكرية الأخرى، لكنها لا شك تتجاوز بكثير ما يمكن تصوره بالنسبة لرواجها على المستوى الشعبي.

قواعد تُغربِل وتُصفِي ما هو مضاف وتاريخي من المحتوى الديني العام. هذا المضاف الثقافي يصبح «حراماً» مثل حالة الأضرحة والمقامات أو المزارات التي تادن باعتبارها حالة من الشرك، وينظر دائماً بشك شديد إلى كل جديد. وعندما يفرض هذا الجديد نفسه لا بد من استيعابه بسرعة في إطار عملية التأويل والتفسير العصري، أو انتظار المؤوّل الذي يستطيع أن يكشف كل العلوم في النصّ[19].

وبسبب سيادة روح «القاعدة» (أو القوعدة)، لا بد من الاستناد إلى النص التراثي القديم، فتحكّم النص في الرؤية بطريقة تكاد تكون كلية عند الحديث عن أية مسألة، حتى ولو كانت في الفيزياء النووية. وأدت هذه «القوعدة»[20] إلى حالة أشبه بالاجترار الذي يَحول تلقائياً دون ممارسة النقد. أرضية ثقافية عامة في حاوية دينية من دون تنوّع حقيقي[21]. فالتنوّع الثقافي الغني الذي ورثته شعوب المراكز الحضارية القديمة، تمت «بَدْوَنَتُه» عبر القصص اليهودية والتي عممت داخل الثقافة الإسلامية. فلا غضاضة أن يقبل الجميع بقطع اليد وهي أقسى من قطع الرقاب، وهي ما برحت تنفّذ داخل بعض البلدان. فيقطع أصحاب الملايين أيدي أصحاب الملاليم!

لقد تحوّل الحوار إلى جمل فاصلة، قرارات، أحكام قضائية الطابع، لا أخذ فيها ولا رد، لأنها تستند إلى جمل إلهية المصدر؛ إلى حوار يستند إلى منهجية سلفية نقلية، يلغى كل التراث الإسلامي (العقلي أو الاجتهادي) خارج التصور النصوصي.

ومع ذلك، تحمل هذه الطبقة الوسطى ازدواجية «عجيبة»، لكنها لا تحسّ بأي تناقض، وهي تعيش الواقع المعاصر وتمارسه، وفي الوقت نفسه تعيش «حقيقتها الكونية» وتمارسها. إنّ أشدّ الأمثلة وضوحاً يبدو فيما يسمى بـ «البنوك الإسلامية» بحجة الربا، وهي مستعدة أن تكسب ما يوازي ٢٠٪ من أرباحها باسم التجارة، وليس هناك بنك في العالم يكسب هذه النسبة عبر عمليات اقتصادية طبيعية تتراوح أرباحها بين ٢٪ و٦٪. أما العمليات غير المشروعة فهي الوحيدة القادرة على إعطاء مثل هذه النسبة. إنها تعيش النفاق وتمارسه بقوة، وتعيش الدين أيضاً وتمارسه بقوة. إنها لا تحسّ بأي تناقض أبداً.

ومما لا شك فيه أن المسألة تختلف بالنسبة للطبقة الوسطى في المجتمعات المصنّعة، حيث انتقل الدين إلى المجال الفردي والعائلي، ولم يعد المرجعية عند الحديث عن العالم الواقعي. انزاح الدين إلى مجرد حاجة سيكولوجية للسلام النفسي، أو أضحى شكلاً

---

(١٩) قبل أن يموت الشيخ السعودي ابن باز، ظل مصرًا على تكفير من يقول في عام ١٩٩٩ بكروية الأرض!

(٢٠) انظر نصّ هذا الهامش في آخر الفصل.

(٢١) قد يرى البعض أن انتشار الأمية عامل مهم في سيادة العقلية الغيبية، لكن التعليم القاصر يدعم الذهنية الغيبية بخلق أدواتها وأرضها ومبرراتها وتأويلاتها أيضاً إذا كان الجو السائد يحتمي بالتقاليد والتصورات القديمة.

اجتماعياً في طقوس الزواج والموت. وهذ هو الفرق بين الطبقتين في مجتمعاتنا ومجتمعاتهم. هي طبقة متأرجحة في كلا المجتمعين، ويؤدي ذلك بها إلى شكل يشبه «النفاق الاجتماعي». لكنه في الغرب نفاق غير مشرعن non-legalized، وعندنا جزء من البنية الشرعية ما دام يحمل الاسم والخاتم في عصر يقطع بلا رحمة في كل الأشكال والأسماء القديمة.

عند أي حوار إعلامي (خاصة المرئي منه)، تجد الدين حاضراً في السياسة، في العلم، في الاجتماع، في التاريخ، في المناهج، وحتى في الأدوات الصغيرة لهذه المناهج، في صياغات تكفيرية[٢٢] لا تنتج أية إمكانية لحوار حقيقي. والحوار الحقيقي عليه أن يُسائل حتى أكبر المسلمات وإلاّ فقد مصداقيته. ولذا، بدا الإعلام العربي منقسماً بين «النمط الأمريكي» و«النمط الإسلامي المقوعد»، فلا نرى إمكانية لعقلنة حقيقية لوعينا الجمعي. وهنا مصدر الإفقار الحقيقي للثقافة.

إن بؤر المقاومة الإسلامية في الحزام المتوسطي الجنوبي لا تستند إلى فراغ، وإنما تستند إلى أرضية اجتماعية موروثة وقوية واستفادت من «التعليم»[٢٣] الذي لم يتجاوز حالة الكتاتيب القديمة، حتى ولو وصل إلى مدرجات الجامعة. لكنه أضاف إلى أرضية الثقافة السيطرة الدينية المحافظة؛ بل أعطى شرعية لبعض سلوكيات النفاق الاجتماعي (بسبب إشكاليات الزواج مثلاً في المجتمع المصري، انتشر الزواج العرفي بتبريرات إسلامية، بينما لا يحتاج الأوروبيون والأوروبيات مثلاً لهذا النفاق بسبب الانفتاح في العلاقة بين الرجل والمرأة كجزء من الحرية الفردية).

أما في الحزام الإسلامي السياسة، فيُمارس الرجم والجلد وقطع اليد وقطع الرقاب[٢٤]. في بؤر المقاومة ثمة جذب للمجال الباقي بعيداً عن يدها: السلطة السياسية.

---

(٢٢) لقد شاهدت «المحاكمة» التي جرت في برنامج «الاتجاه المعاكس» للدكتور: نصر حامد أبو زيد، على يد «الشيخ» محمد عمارة الذي يعتبره البعض إسلامياً متنوراً. فبدلاً من الحوار العلمي، شاهدنا محكمة تفتيش حقيقية، لدرجة طلب فيها أحد المشاهدين هاتفياً من د. أبو زيد أن ينطق الشهادتين، لقد حوكم الرجل شخصياً، ولم تُقرأ جملة من كتابه. ورغم الاستشهادات الطويلة من الشيخ عمارة، إلا أن حدّة جمله تبيّن إلى أي مدى استند إلى مدرسة التكفير بدلاً من الفهم. (قناة **الجزيرة**، ١٩٩٧).

(٢٣) نعم، لقد تحول الأزهر إلى جامعة مزدوجة، دينية وعلمية، أو علم - دينية فخلق إطارات علمية متدينة كثيفة العدد، هذا في مصر. أما نسبة الطلبة الذين يدرسون الشريعة فهائل. في الكويت مثلاً يصل إلى ٤٠٪ كما ذكرت مجلة الوحدة (العدد /٦٨ ١٩٩٠، ص ٩١). وهم كوادر مؤطّرة دينياً.

(٢٤) في ليبيا «الثورية» مثلاً، مورس الجلد بحكم المحاكم، رغم الصراع الدائر بين السلطة وبؤر المقاومة الإسلامية التي يُطلق عليها مفهوم تكفيري ديني تمارسه السلطة: «الزنادقة». فالكل يدّعي امتلاكه للدين الصحيح!!

المرجعية الاجتماعية والثقافية تم اكتسابها اكتساباً عبر عمل طويل النفس على واقع جاهز، واقع دائم التأزم، واقع جرّب أشكالاً تحررية وثورية وقومية واشتراكية لم يتح لها التاريخ الانتصار، فبات أمامها أن تخلي الساحة لحلم لم يُجرّب، حلم بإنزال الإلهي من عرشه ليفعل فعله في حياة الناس. لقد جربوا الفشل منذ أول لحظة طلعوا فيها بشعار تحرري أو ثوري، لأنه ملوث بالبشرية، بالإنسان الخطّاء. وتجربة الإمبراطورية الإسلامية (يُطلقون عليها الأمة الإسلامية!) شاهدٌ على فعل الله في الأرض. بدون هذا الفعل يسقط البشر في اللاأمان، ويقعون في العجز الدائم. «الحاجة للأمن ضد المصير المجهول تُشكل جزءاً أساسياً مما يمكن أن نسميه القابلية للدين والتدين»[٢٥]. وهي نفسها الحاجة التي أنتجت البروتستانتية الجديدة neo-orthodox بأقسامها الثلاثة: اللوثرية والكالڤينية والإنجليكية، في لحظات الحرب الأولى والثانية وما بينهما. لكنها، مع ذلك، تختلف في طبيعتها عن الحالة الإسلامية. حيث عملت الأولى في ظل استبعادها عن مجال التصورات للحقيقة الفاعلة في المجتمع اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً عبر مؤسساته الحديثة، أما الثانية فتعمل في ظل حالة ثقافية تشبه الاحتكار: فالسلطة الرسمية تدّعي الإسلام الحقيقي وتغازل، بل تستند إلى التصور «التاريخي» نفسه للحقيقة وللعلاقات الاجتماعية. وقاعدة المقاومة يهمّها «قوعدة» ذلك في كل المجالات الصغيرة والكبيرة واحتكار حتى تصورات الملبس والمأكل والعادات: إنها تنتج زياً إسلامياً[٢٦] ومشية إسلامية وعلاجاً إسلامياً، بل وممارسة جنسية إسلامية وذلك عبر طقوس محدّدة. إنها تحتكر مرجعية الحقيقة والتفكير والفعل، والخروج من هذه الحقيقة خطوة في الفراغ المظلم. الاستبداد لا يتمّ هنا عبر احتكار المؤسسة بقدر ما يتمّ عبر احتكار التقليد (الملكة) الاجتماعية Habitus. قد تكون مؤسساتها غير ظاهرة إذا ما قورنت بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والأخرى، وقد لا تمتلك كهنوتاً رسمياً، إنما ليس معنى هذا أنها لم تُقِم احتكارها الفعّال على تعريف الحقيقة.

لقد احتكرت الكنيسة العمل الثقافي على مدى تاريخ طويل عبر مؤسستين: ١ - **الإمبراطورية**، ٢ - **الكنيسة**. ورغم تعذّر الفصل بينهما في العالم الديني ذاته: في المجال السياسي والتوسعي، فقد كانت الكنيسة إمبراطورية، وفي المجال الاجتماعي والثقافي كانت الإمبراطورية كنسية الطابع.

---

(٢٥) انظر: Ringgren & Ström, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1986, p. 12.

(٢٦) تنتشر في دول العالم الإسلامي الآن، وفي الدول الأوروبية، بيوت أزياء خاصة بالزي (الموضة) الإسلامي. وتشتمل هذه على: ١ - محتوى سوق، ٢ - شرعنة دينية، ٣ - خلق إجماعية دينية عبر نشر الأشكال الدينية.

لقد خلقت الكنيسة عرشها المقدس عبر الحروب المسيحية خارج مجالها وسمّتها «الحروب الصليبية». وفي داخل مجالها أقامت محاكم التفتيش، وعبر القمع الجسدي كانت تصفّي ما أسمته «الهرطقة».

إن مفهوم «أهل الذمة» في عرف المقاومة الإسلامية، يؤكد ثقتها في احتكار تصور الحقيقة. إنه ظن أو وهم باستبعاد تصوّر الآخرين للحقيقة. وهو وهم لأن الخلاف الحقيقي للتصوّر غير موجود. بل إنه الرعب الذي أصاب «أهل الذمة» من إمكانية نجاح هذه المقاومة الإسلامية سياسياً، جعلها أكثر محافظة، بل وربما أكثر من تلك المقاومة نفسها.

إن احتكار التصوّر الفعّال يقوم على إعادة إنتاج ثقافية للواقع الجديد (الواقع غير النصّي) أي الواقع المغاير لحقيقة الواقع (أو ما يُتصور أنه الواقع) الإسلامي أيام الإمبراطورية. إن إعادة إنتاج الوافد الغريب Cultural-Reproduction يعتمد على عملية الامتصاص الجماعي Social absorption في النظام الديني العام بأن تأخذ الشكل الديني. أحياناً يكفي للمحتكرين أن يُطلقوا على الوافد كلمة «الإسلامي» حتى يصبح إسلامياً فعلاً! عملية أشبه بالعمليات السحرية التي تحرك الآلهة لفعل ما يريده البشر. فالمصارف ـ أياً كانت ـ تعمل بربا المال. وبمجرد أن تحمل الصفة الإسلامية، ينتفي الربا، وهو تبسيط مخلٌ جداً يفهمه أي طالب مبتدىء للعلوم التجارية.

إن تمييز «أهل الذمّة» يعني الاعتراف بهم سلبياً، ويعني أيضاً نوعاً من الاستبعاد. إنهم موجودون، لكنه وجود «نجس»، أو على الأقل وجود ناقص يجب أخذ مسافة منه لكي يتم الاحتفاظ بطهر الاحتكار وتمامه. ومن جانب الأقلية الدينية تحدث عملية تشبه التحوصل الذاتي لمنع تحللها في مواجهة سلطة الاحتكار.

هذه الظاهرة موجودة في كل الأديان وفي كل حالات إنتاج الأفكار. «ففي النظام الهندوسي مثلاً، يصبح غير الهندوس أنجاساً من الناحية الطقوسية، وأفكارهم الجنونية لا بد من معادلتها بالوعي الهندوسي كتعبير طبيعي عن عدم الطهر الوجودي للآخرين. ويمكن فصلهم عبر طقوس التابو، تلك الطقوس التي تمنعهم من تنجيس العالم. كذلك الزرادشتيون في فارس، إنهم مثال جيد لذلك»[٢٧].

٤ ـ مبدأ التبادل

إنَّ مبدأ التبادل في العالم الثقافي (الجنوبي) يكاد يكون منعدماً في حالة الاحتكار. الاحتكار الثقافي لصالح الديني قد ينمّي نفسه بأخذ تأثيرات دنيوية mundane، وإضافتها إلى بنيته، وذلك بتجريدها من كل محتواها الجديد، عبر آلية سيكولوجية بسيطة: الإهمال أو السهو. إنها تعود إلى الوراء في عملية أشبه بالاستبعاد من الوعي إلى

(٢٧) Peter Berger, *op. cit.*, p. 135.

اللاوعي. وعندما تدعو الحاجة إلى ظهور هذا اللاوعي، فإنه يأخذ شرعيته في الوعي من تسميته الجديدة ومن البصمة الجديدة التي أضيفت إليه، أو ربما تغيير الاسم كلياً. في عالمنا تمتلك الحقائق الدينية خاصية إجبارية (موضوعية) داخل وعي المتدينين.

كذلك تؤدي ديناميات الامتصاص عمل الاختزال. فعندما يأتي مثلاً ذكر كلمة «الاقتصاد» التي أخذت اسماً إسلامياً: «الاقتصاد الإسلامي»[٢٨]، ننسى كل شيء ونتذكر فقط الزكاة، تلك العصا السحرية الحلاّلة لكل مشكلة والحاسمة في كل اقتصاد.

وبهذه الآليات السيكولوجية الجمعية يُستبعد الآخر، ويُفتقد الحوار وينعدم التبادل. حتى الأقليات الثقافية أو العرقية الأخرى تقوم بعملية مقابلة في تنظيم معارفها ضد الوسط العدائي غير الآمن فتتحوصل. وإذا ما احتدمت المعركة تزداد عداءً وتحوصلاً، وتبحث عن ملجأ خارج إجماعية الأغلبية، في سلطة غير دينية، أو في اتجاه لائكي، أو حتى ثوري. ومع ذلك، فهو لجوء مؤقت، عارض، لأن الواقع الاجتماعي «يحفز الناس ليبقوا أو يكونوا قادرين على أن يصبحوا طائفيين» على حد تعبير بيرجر[٢٩].

علينا هنا ألاّ نعمم آليات التبادل الاجتماعي. فالحالة في الغرب ليست كالحالة في الشرق، فالتبادل أصبح قوياً في الغرب عندما «تفقد» الكنيسة حقيقتها الكلية وتتنازل من مستويات الكونية إلى التاريخ، ومن التاريخ إلى الوعي الذاتي، «وتتحول الكوسمولوجية إلى سيكولوجية، والتاريخ إلى سيرة ذاتية»[٣٠].

وعلى المستوى النفسي تفرض «الهندسة الاجتماعية» آلية تجريف الوعي من الحقيقة الموضوعية، وتتحول الحقيقة الدينية إلى مجرد اختيار ذاتي حر، «فلم يعد مثلاً ينظر في الغرب إلى عودة المخلّص كحدث فيزيقي يقوم في العالم، وإنما كمجرد ظاهرة نفسية، وجودية في وعي المعْتَقِد» كما يقول بيرجر[٣١].

وهذا التواضع في التصوّر شرط ضروري لبقاء الكنيسة في المرحلة العلمانية الغربية، فعليها حتمياً أن تتطور حتى ولو أبقت كنائسها مجرد متاحف تاريخية، ومع ذلك تراها تجاهد في جذب زبائنها على الحد الأدنى في تسويق بضاعتها الداخلية، وهي ما زالت ـ رغم وضعها البائس في الغرب ـ ترى سوقاً خارجياً رائجاً اكتشفته أيام الحقبة الكولونيالية،

---

(٢٨) في الحقيقة العلمية، ليس هناك ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي أو المسيحي، وإنما هو اقتصاد مما يُسمى بالنمط الخراجي، الذي كان سائداً أيام الدول المركزية الكبرى في التاريخ القديم، مثل الإمبراطوريات: الهلّينية ـ الرومانية ـ الفارسية ـ الإسلامية ـ العثمانية ـ المغولية، حيث كان يتم نهب الخارج لصالح المراكز المسيطرة في النظام.

(٢٩) Peter Berger, *Op. Cit.*, p. 164.

(٣٠) *Ibid.*, p. 167.

(٣١) *Ibid.*

وتعمل الآن بقوة كعميل أو كخادم لسيدها في إسقاط نظم تحمل بصمة عدائية، كما حدث في بولندا كأرضية فعّالة لإسقاطها من حلف وارسو. وهي في الخارج تتبجح بامتلاك حقيقتها الكونية. فالدين الذاتي الفردي في الغرب ينتقل من الذات إلى الكون مباشرة. ففي العالم اللاغربي المسيحي، هي سيدة ويقلّ مبدأ التبادل. إنها الآليات نفسها عندما تغيّر أرضها. وهي سيولة عجيبة بين الوعي واللاوعي. فهي في الغرب تكبت محتواها «اللاشعوري» لصالح وعي أفراد حصيلة جمعهم أفراد لكي يمكن تسويق ذاتها في مجتمع لا يقبل بتصوّرها عن الحقيقة. وعندما ترى نفسها في «عالمها» في خارج الغرب، يتحوّل كل اللاوعي إلى وعي جمعي، تكون فيه الكنيسة قائدة. وربما هذا ما يفسّر عودة الكنيسة بقوة إلى مجال الفعل في الغرب نفسه في ظل أزمات النظام الحادّة والحروب، وأيام تصاعد النازية والفاشية.

فالسيولة الثقافية Cultural Fluidity لا تقوم أبداً على مبدأ الحقيقة الموضوعية التي يطرحها العلم. إن حقيقتها رمزية. فكل شيء يتساوى في الدماغ، في البيولوجيا. العالم يُستقبل كله في الرأس كرموز تتساوى في قيمتها المعيارية: الأساطير القديمة وقصص الأنبياء تتحوّل إلى لغة كيميائية في الدماغ، وكذلك صعود الإنسان المعاصر إلى القمر. فالأسطورة وكذلك الحكاية الخرافية لا تختلف في «موضوعيتها» الدماغية عن حقيقة المسافة بين الأرض والقمر. إنها عالم (أو نظام) رمزي واحد. وهذا ما يخلق السيولة بين الوعي واللاوعي[٣٢].

يقول جورج ديفيرو: «لقد لاحظت أن الفن العظيم يتطلّب مزج الأشياء الحقيقية بمغزاها الرمزي والخيالي، فيبدو الحصان المجنّح Winged Pegasos مقنعاً رغم استحالته البيولوجية وحتى الميكانيكية، لأن الركوب والطيران يمثّلان الفعل الجنسي للاشعور وفي اللاوعي. وهكذا، فبمجرد أن يمثّل الحصان المجنّح كلاً من حقيقة الجياد والمدلول الرمزي للركوب، فإنه يكون قادراً على إقناعنا»[٣٣].

إن عملية الترميز تلك هي التي أسست أرضية القبول الدينية Religious Plausibility، وشرعنتها. وتلك السيولة الرمزية هي التي تؤرجح مجال الفعل الاجتماعي للدين، وتحدد مجالات تبادله، بل ومدى هذا التبادل طبقاً لمعادلة اللاوعي والوعي.

---

(٣٢) عالجنا هذه المسألة بالتفصيل في أطروحتنا باللغة الإنجليزية «The Brain Code»، التي لم تنشر بعد. وهي محاولة نظرية علمية لفك «الشيفرة الدماغية» المشابهة للشيفرة الوراثية في آليات عملها وإن كانت أكثر تعقيداً وتنوعاً.

(٣٣) G. Devereux, *Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality*, (ed. R.H. Hook), London/ New York, Academic Press, 1979, pp. 19 - 31. وقد قمنا بترجمة هذا النص في كتابنا **سحر الرمز**، م.س، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٩.

إذا كان الرأسمال في الغرب احتكاري الطابع، لا بل على المستوى العالمي، فإن الكنائس الغربية، والمجموعات الدينية الأخرى، تعيش في حالة منافسة، ولاسيما في أمريكا الشمالية ودول المهجر. لقد أتيح لها أن تعمل جميعاً في ظل «حرية دينية» عامة، في ظل «جبرية اجتماعية» عامة أيضاً، لكنها منافسة. ولهذا السبب، فهي لا تُصفّي الآخر، وإنما تعقلن ذاتها في وضع الإجماعية الدينية لكي تبقى، وإلا خرجت تماماً من السوق. فالمجتمع يتيح لمجموعة ما ـ كما يتيح لكل مجموعة في الوقت نفسه ـ المزايا ذاتها والضوابط عينها. أنشىء سوق التنافس بمجرد أن أصبح من المستحيل استخدام الآلية السياسية للمجتمع لاستبعاد المتنافسين الدينيين. المنافسة حرّة (رأسمالية الطابع) بما يشبه عمل الشركات الاقتصادية، لكنها مضبوطة، معقلنة، ومكرتلة ذات طابع مشاركة اجتماعية للمحافظة على آلية المنافسة، الواقي الحقيقي من الاحتكار. وتعمل هذه المشاركة في وضع اجماع لا علاقة له بالمفاهيم اللاهوتية المسبقة»[٣٤].

إن مجتمعات الهجرة (الدائمة أو الكثيفة) مثل الولايات الأمريكية، كندا، أُستراليا والدول الاسكندنافية[٣٥]، تقوم على حرية التجمّعات الدينية المختلفة وبقرطة مؤسّساتها ومشاركتها، وشرعنتها في إطار البقرطة العامة للمؤسسات المجتمعية، مما حدا بممثل الأمم المتحدة للحقوق الدينية أن يثني على تلك الحريات داخل هذه المجتمعات[٣٦].

التبادل وتكتلات المشاركة (المسكونية) Ecumenicity حالة ضرورية للبقاء، حالة براجماتية تتحدث اللغة نفسها وتعاني المشاكل ذاتها، وتتحول المؤسسة الدينية بمقتضاها إلى مؤسسة بيروقراطية في السوق الديني تعمل بآليات النظام الاجتماعي غير اللاهوتي نفسها، وغالباً ما يخضع تنظيم عملها لقيادات غير دينية في البلديات مثلاً. وهي بذلك تضع أساساً اجتماعياً ـ سيكولوجياً لتقبّل المشاركة[٣٧].

إنَّ القنوات المفتوحة دائماً داخل هذا التبادل، تنغلق (لحد كبير أو قليل) عندما تنظر إلى خارج أرضها. فصورة الإسلام منمّطة، وصورة الديانات الأخرى مُقولبة، وتقيس حقيقتها الدينية الكلّية (المردومة في مجالها الاجتماعي والظاهرة الآن خارج مجالها) بعملية مقارنة تقدّم نفسها فيها بأنها هي التي تحوز الحقيقة الصحيحة على المستوى العالمي: إنها

---

(٣٤) انظر: P. Berger, «Secularization and Problem of Plausibility», *op. cit.*, pp. 127 - 153.

(٣٥) باستثناء إسرائيل التي تقوم فقط على هجرة يهودية، وإن كانت متعددة الأعراق وتتميّز بالفصل العرقي الحاد داخل التجمعات في الدولة.

(٣٦) في الحوار الذي جرى مع عبد الفتاح عمر (مقرر لجنة الحريات الدينية بالأمم المتحدة) في برنامج «ضيف وقضية»، «قناة الجزيرة»، ٢٢/٦/١٩٩٩.

(٣٧) لبحث ظاهرة بقرطة الكنيسة الغربية انظر: Ernest Johanson & J.Emory, *The Church as Employer, Money Raiser and Investor*, New York, Harper, 1959.

تعيد السيناريو ذاته: المسيحية إزاء الإسلام على سبيل المثال. إنها تلعب اللعبة الازدواجية عينها التي تلعبها السياسة على المستوى العالمي. فأمريكا كمثال، تمارس الديمقراطية في الداخل بطريقة قد تبدو فوضوية الطابع، وبثقة مفرطة لظروف نعرفها الآن جميعاً؛ وأمريكا نفسها أشد ممثلي النظام ضراوة (تصل لحد ممارسة الإبادة الجماعية وجرائم الحرب) عندما تخرج من أرضها، وهي تقدّم نفسها للعالم على أنها تحوز الحقيقة الصحيحة، هي فقط، ولا أحد غيرها!

سؤال صعب أن نجيب عليه؟ لكن تصور الحقيقة الدينية سواء في مجتمعات التبادل أو مجتمعات اللاتبادل هو تصور ممتلىء Full، ومُنْتَهٍ، حتى لو تمت تغطيته أثناء الممارسة الاجتماعية. وهي ليست تغطية قصدية، وإنما عملية تشبه السهو التاريخي أثناء العمل على الحفاظ على البقاء. وهي غير قادرة على منافسة حقيقية للتصورات العلمية، لكنها في الأزمة قد تبرز أنيابها، أو عندما تحاول تسويق ذاتها في الخارج، أو عندما يمسّ العلم ثبات البنية الاجتماعية (في العائلة مثلاً) كحالة استنساخ النعجة دوللي عندما قادت الكنيسة حملة لاعقلانية رافعة راية الحفاظ على الإنسان، وصدّقها السذج والأغبياء خارج مجالها وأولهم السياسيون، وهي في المجتمعات الغربية تعيش بذرّةٍ من حقيقتها، ولذا يبتسم العلماء لتبجُّحها أثناء الزفّة.

لذا أتحفظ على عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرجر عندما يعمّم روح التسامح الديني عبر العالم، وهو يسمّيها «الديناميات العالمية للإجماع» كظاهرة قامت على البنية التحتية للمجتمعات المعاصرة. إن بنية الإجماع - كما يقول - هي «وضع سوق» أصبحت فيه المؤسسات الدينية مجرد عملاء سوق للتقاليد الدينية التي أصبحت سلعة للمستهلكين (سلعة عائلية أو فردية، نفسية أو اجتماعية.. إلخ). إنه يبدو كتصوّر آلي بين البنية التحتية والبنية الفوقية رغم تصريحه الدائم بجدلية العلاقة، وحتى لو كان تصوره حول أمريكا صحيحاً بسبب الحالة الديموغرافية الأمريكية ذاتها المبنية - والتي لا تزال تنبني عبر الهجرة الكثيفة - على تجمعات دينية مختلفة، بل وعلى مجموعات تبرز تعصّبها الديني. خذ المسلمين في أمريكا نفسها، إنهم منقسمون إلى مجموعتين رئيسيتين: مجموعة تؤوّل تصوراتها ومفاهيمها طبقاً للحالة الأمريكية العامة، وتنغمس بقوة في العملية السياسية المحلية، ومجموعة أخرى تحتمي بأقانيمها الخاصة وتبتعد عن السياسي، لكنها تمارس النشاط الديني بقوة على مستوى الشارع الإسلامي (بين السود مثلاً)؛ بعضها في طور المأسسة، وبعضها الآخر ما زال عصياً عليها. ومع ذلك، فالجميع - الإسلاميون وغير الإسلاميين (متدينون مهاجرون في العالم الثالث) - يتحركون في إطار حركة المجتمع الأمريكي ككل - مجتمع رأسمالي مزدهر متمركز على قيم تتم عولمتها عبر القومية الأمريكية الجامعة - فتُقدّم الأسطورة الأمريكية باعتبارها طبيعية، وهذا ما يجعل بعض المجموعات الهامشية تتماهى مع

الإمبريالية ذاتها. إنه تعصب يُزاح، أي إنه عملية إزاحة للتعصب «الكوني» من المجال الأمريكي إلى مجال خارجه. يكاد المسلمون في خارج أمريكا أن يتحولوا في التصورات الشعبية إلى إرهابيين فقط.

هذه نقطة. أما النقطة الأخرى فتتشابه وتختلف مع الحالة الأمريكية عندما ننتقل إلى الوضع الديني في فرنسا. لقد حولت الرأسمالية الكنيسة السائدة إلى كنيسة تبشير. فشلت الكاثوليكية، أو وجدت صعوبات جمّة في تسويق ذاتها داخل فرنسا، فكان عليها أن تنقل مجالها إلى الخارج أيضاً. وتختلف عن الحالة الأمريكية في أن وضع الجاهزية الأمريكية (مجتمع مبني على هجرات وتنوّعات)، لا يشبه الوضع في فرنسا، الدولة التاريخية، صاحبة الكنيسة الكاثوليكية، والتي تكاد تحتكر المجال الديني، ولا يزال يرعبها انتشار المجموعات الدينية الجديدة في الشارع الفرنسي، وخاضت، بل وتخوض حرباً الآن على ما يسمى بـ«البدع» Cults باعتبارها خطراً يهدّد الأسرة والفرد بالفوضى الشاملة. فحالة المجموعات الدينية (التي تشبه المودة في المجتمع الأمريكي) تقلق الحالة الفرنسية المحافظة. إن إعادة إنتاج الأفكار داخل المجتمع الفرنسي، لا يمكن أن تتعادل آلياً مع تطور الرأسمالية العالمية. لقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في منتصف الثمانينات أن تُخرج مظاهرات الخمسة ملايين ضد التدخل في «التعليم الديني» أيام ميتران!

فهل الظاهرة الدينية والثقافية واحدة في العالم كله، لكن البنى الاجتماعية هي ما يحدد مستوى حركتها ومجالها الفاعل؟

هوامش وتعليقات

(٣) ليس معنى هذا أن بقية دول الخليج العربي غير محافظة. فإذا أخذنا المثال الكويتي بالنسبة لانتخابات مجلس الأمة، يبدو أكثر من ٩٠٪ من المرشحين إسلاميين بجميع اتجاهاتهم: السنّة، السلفيون، الشيعة. أما العلمانيون والمستقلون فهم أقلية.

لقد شارك في انتخابات ١٩٩٩، ١١٪ فقط من السكان بالإضافة إلى أن المرأة مستبعدة من هذه الانتخابات تصويتاً وترشيحاً على الأقل حتى عام ٢٠٠٣م تحت دعاوى إسلامية، رغم أن الوضع مختلف بالنسبة للمرأة في بعض دول «الإسلام السياسي» كإيران مثلاً، والسودان أخيراً.

وقد شاهدت أحد الأساتذة السياسيين في جامعة الكويت، يدعى الدكتور المسفري، في أحد التلفزيونات العربية وهو يرفض بقوة دخول المرأة في اللعبة السياسية بحجة التهتك في المجتمع الكويتي، وكأن التهتك ليس ظاهرة مجتمعية شاملة يُعتبر الرجال فيها عنصراً أساسياً بحساب أنه ما زال مجتمعاً أبوياً ذكورياً. ورغم أنه (د. المسفري) بدا موضوعياً في أطروحاته، إلاّ أنه أعلن تعاطفه مع الاتجاه الإسلامي، ورفضه لخروج المرأة إلى العمل السياسي، ورغم أنه لم يعلن موقفاً شاملاً تجاه المرأة بالنسبة لمسألة التعليم والعمل. إلا أننا نظن بأنه أيضاً يرفض أي خروج للمرأة من البيت بحجة «الانحلال» الذي تتحمل فيه المرأة

المسؤولية الأولى. هذا إذا فهمنا المعنى من وراء كلماته المباشرة.
لقد حافظت الطفرة النفطية على بداوة المجتمعات الخليجية وأصّلت القبلية على حساب المؤسسات المدنية، باعتبار أن العملية الإنتاجية كلها بالنسبة للبترول هي عملية ريعية بالنسبة لدول الخليج، حيث تقوم الشركات الأجنبية باستخراج البترول، ويتم استثمار الفائض النقدي في الدول الغربية. وقد ربطها ذلك أكثر فأكثر بالولايات المتحدة الأمريكية خاصةً بعد احتلال أمريكا لمنابع النفط عسكرياً. أي أن تمدين الشكل داخل الحياة الاجتماعية لم يدخل بعمق إلى البنية الاجتماعية الخليجية التي لا تزال محافظة وتحركها الأيديولوجية الدينية والأرضية الثقافية القبلية في عمومها.
إذا عدنا إلى الحالة الكويتية الآن (١٩٩٩)، فقد حلّ أمير الكويت البرلمان بعد أن تصاعدت حملة الأعضاء ضد الحكومة. وهذه الحملة تبدو دينية الطابع من حيث: ١) المطالبة بعزل وزير الإعلام الكويتي بدعوى أن له كتاباً أهان فيه الذات الإلهية؟ ٢) انتقاد وزير العدل بسبب طباعة مصحف فيه العديد من الأخطاء المطبعية.
إن الجو الكويتي العام قد فاجأنا بإسلاميته ثقافياً واجتماعياً، رغم بعض الجهود الثقافية ذات الطابع العلمي متمثلة في إصدار عدد كبير من المجلات والكتب العقلانية الطابع، والترجمات الغربية المعاصرة.

(٥) كثيراً ما سمعنا أحاديث غامضة عن تصور شيعي تقدمي، وتصور سنّي رجعي، وهما تصوّران ـ في رأينا ـ غير دقيقين بالمرة. فكلاهما يمارس الماضي في الحاضر، أو يدعو إلى ذلك. ومع ذلك، فهناك خلاف جذري بين المدرستين خاصة في طرح مسألة السلطة السياسية. السنّة ترى الإسلام وحدة واحدة، وتنظر إليه في عمومه، إنْ لم يكن في تمامه، نظرة راضية، وتتجاهل المذاهب أو المدارس الأخرى وكأنها غير موجودة. وهي وإنْ برزت على السطح، فهو بالنسبة لها بروز مؤقت، بروز يعمل خارج الإسلام الذي تفهمه. أحياناً ما تكون اللهجة حادة تعلن اتهامات بالشرك. لقد أطّرت الإسلام في برنامج مقفل وقوعدته، مثل كرّاسات الإخوان المسلمين، أو الجماعة الإسلامية بقيادة المودودي؛ إنها ترى مرحلة الإمبراطورية الإسلامية (حتى الإمبراطورية العثمانية) نموذجاً لوحدة الأمة الإسلامية.
التصور الشيعي لا يرى الإسلام وحدة واحدة، ويحسّ الشيعة بالغبن تجاه التاريخ الإسلامي الذي همّش آل البيت، فاخترعوا خطاً مستمراً تاريخياً بإمامة أهل البيت عبر اثني عشر إماماً ينتهون بالمهدي المنتظر الذي سيقيم العدل في آخر الزمان. إن الشيعة لم تحسم خلافها بعد مع التاريخ الإسلامي الذي لا تراه وحدة واحدة، ولذا تحاول حسم المعركة القديمة في كل محاولاتها الثقافية. المعارك القديمة لا تزال قائمة حتى الآن في الحاضر: الخلافة أم الإمامة؟ المبايعة أم الوصية المحمدية؟ إنها تعيد إنتاج النصوص المحمدية المذكورة والمروية. انظر هذا المثال الذي نقلناه من كتاب معالم المدرستين، للسيد مرتضى العسكري، المجلد الأول (قسم الدراسات الإسلامية، طهران، مؤسسة البعث، ط٢، ١٤٠٦هـ):
[قال الرسول: «عليّ ولي كل مؤمن بعدي، عليٌّ وليكم من بعدي. عليّ مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». أمر الله الرسول أن يعين ولي الأمر من بعده في آية ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾، فصعد منبراً من أحراج الإبل ورفع عليّاً وقال: الله مولاي وأنا مولاكم، فمن كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه، اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه. وتوجّ عليا بعمامته السحاب، فنزلت آية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾...]. وقال في حق الأئمة من بعده: [الإمام علي والأحد عشر بنيه: أخبر الرسول أنهم أولو الأمر في آية ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. وفيهم قال الرسول (ص) وآله: مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق. وجعلهم أعدال

القرآن وقال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي وقد أنبأني اللطيف الخبير أنهما لا يفترقان حتى يردا على الحوض» (في النص السنّي: كتاب الله وسنّتي. .)]. ويتابع العسكري: [ويظهر من قول الرسول هذا أن أحد الأئمة لا بد أن يطول عمره ويبقى مع القرآن إلى يوم القيامة. وعينّ عددهم في قوله: لا يزال هذا الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر. وفي رواية: لا يزال أمر الناس ماضياً إلى اثني عشر. وفي رواية بعدها: ثم يكون المرج والهرج، وفي رواية: فإذا هلكوا ماجت الأرض بأهلها. وفي رواية، قال عن عددهم إنهم اثنا عشر، عدة نقباء بني إسرائيل. ولا تصدق هذه الروايات على غير الأئمة الاثني عشر من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، الذين طال عمر آخرهم وبعدهم يكون فناء الدنيا. وبما أن علماء مدرسة الخلافة لم يرتضوا أئمة أهل البيت حاروا في تفسير هذه الروايات الصحيحة ولم يستطيعوا تأويلها بما يرضون به أنفسهم].

إن العسكري، في كتابه هذا، يصرّ على تسمية السنّة «مدرسة الخلافة»، لأن لهم تصوراً خاصاً بالسنّة أيضاً. وهو تعبير يبدو سياسياً أكثر منه دينياً. إن طرحه في الكتاب حول توحيد مفاهيم الأمة الإسلامية، يبدو مستحيلاً، لا بل هو مستحيل، لأنه ينسف كل التراث السنّي، ويؤطره فقط في تراث منزوع عنه التاريخ الفعلي الذي حدث، وإنْ كان يراه تاريخاً ظالماً، لاإسلامياً، وتمثّل في الخلفاء الثلاثة، وفي الدولة الأموية والعباسية. ومن هنا لا بد من تصفيته أولاً. العسكري هنا يعيش الماضي بكل قوة، والتعاطف معه يلصق به صفة «التقدمية»، مما يبدو استعانة مرجعية لمحاكمة التاريخ الإسلامي نفسه، لا كشفه. وهناك فرق كبير بين المحاكمة والكشف.

(١٧) إنّ التراث الإسلامي المكتوب هائل بكل المقاييس. كمية نصوص تعبّر عن الحالة الإسلامية منذ أول آية قرآنية حتى الآن. لقد خيض الصراع كله عبر النص، وارتبطت المعارك بالنصّ، سواء معارك المسلمين مع بعضهم البعض أو معاركهم مع غيرهم، مما أغنى الحالة الثقافية بموروثها الهائل والذي يغطي أزمنة عدة، وأماكن عدّة، وبشراً من كل صنف. وبهذا التنوّع تحمل النصوص الخلاف والاختلاف، التماسك والتناقض، التبسيط والتشابك، المقدس والمدنس، باختصار، الإسلام كجزء من حاوية ثقافية مفتوحة.

في عصرنا الحديث تحاول الاتجاهات ـ حدث هذا أيضاً في العصور القديمة لكن الحيل الآن تختلف ـ إغلاق الحاوية وغربلتها في إطار تبسيطي يفكّ تشابكاتها، اختلافاتها وتناقضاتها. وقد تعرّضنا بالتفصيل لبعض هذه الحيل والمناهج في كتابنا **سلطة النص** ، ولكن ما يهمّنا هنا هو أن نشير إلى عملية القوعدة في مثالين: الأول: سلفي، والثاني: شيعي.

ـ يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب (**الأصول الثلاثة وأدلتها**. القاهرة، مطبعة المدني، ١٣٨٠هـ):

«اعلم رحمك الله أنه يجب على كل مسلم ومسلمة تعلّم هذه الثلاث مسائل والعمل بهن: **الأولى**، أن الله خلقنا. . . **الثانية**، أن الله لا يرضى أن يشرك معه في عبادته أحد، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل، والدليل قوله تعالى: ﴿وإن المساجد لله فلا تدع مع الله أحداً﴾ (الجن ١٨). وقال: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. . . **القاعدة الثالثة**، أن مشركي زماننا أغلظ شركاً من الأولين، لأن الأولين يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة، ومشركو زماننا شركهم دائم في الرخاء والشدّة والدليل قول تعالى: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾ (العنكبوت، ٦٥). . .».

كبيان أو برنامج سياسي، يبدو هذا القول كما لو أنه يزيح من الحاوية الإسلامية كل غناها وتنوّعها عبر

رؤية خطية تؤوّل النصّ لصالح إقفال محدّد تُنسى معه النصوص المخالفة وكمية هائلة من الأحاديث والروايات والأحداث ـ لا نظنها كلها مخترعة ـ في اعتبار أن ما يقوم به المسلمون الآن في أغلبه شرك بالله، مثل الدعاء بالرسول والأولياء والشفاعة. . إلخ.

ـ ويقول السيد مرتضى العسكري: (معالم المدرستين، م.س):

«وكان من أمر التحريف في هذه الأمة أن الله سبحانه حفظ القرآن من أن تناله يد التحريف وقال: ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر. .﴾ الآية. وأما السنّة التي رويت لنا سيرة وحديثاً في روايات كثيرة، فإن الله لم يحفظها من التحريف كما يتضح ذلك جلياً من اختلاف الروايات النبوية التي بأيدي جميع المسلمين اليوم ولتعارض بعضها مع بعض. . . ومن جراء اختلاف الأحاديث اختلف المسلمون في فهم القرآن وتشتت كلمتهم أبد الدهر. أضف إليه وجودهم في بيئات مختلفة، ومعاشرتهم أهل الآراء والملل والنحل الأخرى، كل ذلك أدى إلى اختلاف رؤيتهم للإسلام. . وأدى ذلك إلى القطيعة في ما بينهم. . وإلى تكفير بعضهم البعض الآخر. .».

ثم يهاجم العسكري المدرسة المعاصرة في التفسير والتاريخ والاجتماع، ويشفعها بهؤلاء الذين اعتدوا على حرمة البيت وقبور أئمة المسلمين وأمّهات المسلمين (السلفيون الوهابيون)، ثم الحنابلة وأتباع ابن تيمية، باعتبارهم قد اعتدوا على تراث يؤمن به مسلمون آخرون (كتراث أهل البيت)، ثم ذكر قولة المفتي السعودي: عبد العزيز بن باز له: «أنتم مشركون. أسلموا، ثم اطلبوا من المسلمين أن يتحدوا معكم» عندما عرف أنه شيعي. في عمله هذا يحاول العسكري تنقية الحديث مما هو «غير منطقي»، أو بمعنى أصحّ، مما هو سنّي المذهب، بحجة أن النبي معصوم من الخطأ، وأن الأحاديث والسيرة مليئة بما ينزل بمرتبته من أخطاء وأقوال يشوبها النقص، وأقوال عن التبرك ببصاقه ووضوئه ونخامه وشعره. وهو بهذا يهدم ركناً أساسياً من التراث الإسلامي بكل ما فيه من حلو ومر ينسب إلى النبي أو ما قاله فعلاً، أو ما فعله في لحظته التاريخية سواء راقنا الآن أو لم يرقنا كمسلمين أو غير مسلمين؛ أي أنه يريد أن يغلق الحاوية على تصور شيعي فقط، مثلما أغلقها السلفيون على تصور «إشراكي» فقط. وهذا ما نقصده بالإفقار لأن جمع كلمة المسلمين على تصور مذهبي واحد مستحيل ثقافياً، بسبب اتساعة مساحة الحاوية الإسلامية، ومستحيل سياسياً لأن عصر الإمبراطوريات القديمة قد انتهى الآن!

(٢٠) ١ ـ إننا نستطيع رؤية القوعدة أو التقعيد في الفلسفة البوذية، والتي هي في أصلها مجرد فلسفة تأملية للخلاص، ومن ثم لا نستطيع أن نضمها إلى عالم الأساطير أو الدين. ومع ذلك، فهي في الواقع العملي عبارة عن دين ممأسس مكتمل وممتلىء بعالمه الأسطوري والطقوسي. فلقد ملأت البلدان التي زارتها البوذية تصوراتها «المقوعدة» أو المجرّدة بأساطيرها المحلية الخاصة وبطقوسها. وهذا الملء ضروري للإغناء على المستوى الشعبي الذي تُعتبر فيه عملية التجريد ترفاً فكرياً ويبدو غير مفهوم. ففي الهند حيث بدأت البوذية، أُلبست بالأساطير الهندوسية. أصبح آلهة الهندوسية ملاحظين وفاعلين أصغر في دراما رحلة جوتاما Gautama للفهم، والتي بلغت ذروتها في حل مشكلة المعاناة والشيخوخة والمرض والموت، بالوصول إلى مرحلة التنوير أو الإشراق Enlightenment. وليصبح جوتاما بوذا، الذي أعطى أسرته سرّه وحوّلها. ولتحويل أمه اضطر للعروج إلى السماء ثم أعادته الآلهة إلى الأرض مرة أخرى.

بظهور «الماهايانا» Mahayana (العربة العظيمة) في حوالى بداية العصر المسيحي، أصبحت مثل هذه الأساطير أكثر ظهوراً. لقد استطاعت طائفة «بوذي ساتڤاس» Bodhisattvas أن تنشر الأساطير البوذية الخاصة بها. فلقد جسّمت شخصية جوتاما الذي يزور هذا العالم من السماوات في أشكال

مختلفة للإنقاذ والخلاص، وللتعليم والتأمل.

تبدو العملية عكسية في لحظتنا المعاصرة إذا ما قورنت بالحالة الإسلامية «المقوعدة». فمن فلسفة لادينية مجردة، تمت أسطرة العالم وإغناؤه بالطقوس. ومن عالم طقوس مليء بالغنى إلى عملية تفلسف أو محاولة تجريد ونزع أية أغلفة أرضية عن العالم، يبدو إبداع الفكرة الثانية غير جذاب وفقيراً للغاية (انظر في تفاصيل الأساطير البوذية: «Myths of Buddhism», *In: World Mythology*, Editor: Roy Willis, London, Duncan Baird Publishers, 1998, pp. 86 - 87.

٢ ـ عندما نتحدث عن تقعيد الدين، فنحن لا نقصد المعنى العام بإضفاء تعاريف وتحديد مجالات فقط، وإنما بالأحرى اختيار مجالات، أو عملية انتقائية من الحاوية الثقافية العامة. فإذا راجعنا مثلاً الكتب التي تتعرض للدراسات الدينية في المدارس، وهي كتب اللغة العربية وكتب الدراسات الإسلامية، نجد أنها كتب غير محايدة، تمجّد دائماً في اتجاه واحد وتيار واحد، هو غالباً المقولات السائدة للمدرسة السلفية وقادتها ابن تيمية وتلاميذه، والتي كان من نتائجها مثلاً اعتبار تغيير غطاء الكعبة بدعة في شبه الجزيرة، واعتبار علو قبور الصحابة والرسول وآل البيت أمراً يساوي الشرك. فكم من طلاب المدارس مثلاً يعرف شيئاً عن المعتزلة، عن فلاسفة الإسلام، عن فلاسفة الصوفية، عن الفرق الإسلامية المختلفة كالإسماعيلية (الباطنية) وغيرهم... إلخ؟ إنه تعليم يفقر حتى التصورات الدينية ذاتها، لأنه يفتقد أسس الحوار والذي هو أصل النقد. لقد انعكس ذلك على تقليدية مناهج تدريس اللغة العربية التي لا تتعامل أبداً مع ما أنتجته الحضارة المعاصرة في مجال الأدب والشعر. وإنْ ظهرت بعض المقالات المعاصرة، فكلها ترتبط بتقاليد اللغة المغلّفة بروح دينية، لا بل إن عدداً لا بأس به من النصوص هو ديني في الأساس. إنها طريقة تدريس لا تفتح مجالاً للإبداع ما دامت اللغة محاصرة بالنماذج القديمة. ورغم أن عملية التقعيد تنحو منحى تخصيصياً، إلا أنها مع ذلك مصرّة على ممارسة احتكار التصور «المقوعد». وهذه هي إشكالية تبجّحها. فرغم أنها تعمل بجزء من «حقيقتها»، إلا أنها تصرّ على تعميم هذا الجزء، ولهذا فهي تواجه مجالين: مجالها الخاص، المجال الديني بإعادة إنتاجه انتقائياً، والمجال الثقافي العام بمحاولة إدخاله في مجالها الخاص.

الفصل الخامس

المقدس والهوية

١ ـ في التحديد

نعود مرة أخرى إلى مشكلة المفهوم الذي هو «تحديد التحديد»، والذي يأخذنا إلى متاهات التعريف. فالهويّة بكل التعريفات الممكنة «تحديد»، والتحديد عملية «جوهرة» Essencialization للمفهوم. وهذا المنحى رغم رغبتنا فيه، إلا أن السهولة التي يطرحها تأطير المفهوم - على جاذبيتها - تُسقطنا في فخ غير آمن، وسنرى ذلك بعد قليل.

وقبل أن ندخل مباشرةً في علاقة «المقدس» بالهوية، علينا أن نتحدث عن تحديدٍ لمفهوم الهوية عبر القواميس والموسوعات اللغوية والتي اعتادت بسبب مهماتها الوظيفية أن تضع كلمة بكلمة أو جملة بكلمة. وبطريقة لاواعية غالباً، تتجوهر المفاهيم في رؤوسنا، وربما تتقدّس. إنها تبسّط، وهذه غايتها. وإذا استسهلنا وقعنا في أحابيلها، ولدينا رغبة قوية ومسبقة للاكتفاء السريع.

ما الوطن؟ على سبيل المثال: إنه حدود جغرافية وسياسية يجب ألا تُمسّ؛ وكل وطن مقدّس ومسّه مدنس، في أميركا وأستراليا ومصر والفلبين ومدغشقر؟! «جوهرته» تأخذ بعداً دينياً أبدياً مفهوماً، لا بل هوية!

في المعاجم الفرنسية «الهوية» identité تعني: caractère de deux choses identiques- contre différence - Relation entre deux termes identiques، أي شيئين غير مختلفين، متطابقين أو في علاقة تطابق، أو:

Caractère de ce qui est un - unité - de ce qui demeure identique à soi-même, أي خاصية الوحدة، التناسق مع الذات، التعرّف[١] وكلها معان نجدها في المعاجم ونجد غيرها مثل التعرّف الكلي بالذات، أو الشعور بالذات الحالية في علاقتها بالذات في السابق. وهي تحيل بهذا المعنى إلى الشخصية والتحول[٢].

---

(١) *Le Robert Micro Poche: Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1994.

(٢) *Lexi:* Nye ord.-Vanskelige ord - Fremmed ord, Oslo, Kunnskaps forlaget, 1980.

ـ وفي المعاجم الإنجليزية «الهوية» identity تعني: The state or fact of remaining the same; or the condition of being oneself or itself, and not another; or the fact of being the same one as described... etc.[٣]

إنها حالة بقاء، وهي هنا توحي بالتحوّل كمضاد، أو حالة كينونة (لا صيرورة) وإلا صارت إلى هوية أخرى، أو إحالة إلى وصف (مجرد تصوّر للهوية) قد يكون مملوءاً أو قد يكون فارغاً.

في علم النفس: identity مأخوذة من idem، ومعناها اللغوي: اللامتغيّر، الشيء نفسه، وتعني: فهم الذات الإنسانية، أو تصور الذات، أو الشعور بأنك شيء ما في حد ذاته دون أي علاقة بالآخر. ولذا تختّل الهوية ـ طبقاً لهذا التعريف ـ كعرض من أعراض اختلال الشخصية الذي يظهر في أمراض كالفصام إو إصابات الدماغ. باختصار إنها ثباتية ذاتية إزاء العالم[٤].

أما في علم الاجتماع، فتتحدّد الذات عبر بناء الاتساق بين العالم الموضوعي (المجتمع)، والعالم الذاتي للبشر[٥].

ومع ذلك، علينا أن نتعامل مع موضوع الهوية في عموميته، لكي يكون «المفهوم» فعّالاً عندما نتحدث في كلّيته، وعندما يتماسّ مع موضوع المقدّس، وهو موضوعنا أو شاغلنا الآن.

فبفحص هذه التحديدات، أو بمعنى أصحّ اللاتحديدات، نختار بأيها سنبدأ انطلاقنا، فيغرينا الفهم الدارج للهوية، فأقول بأنني «مصري» أو أنني «عربي» أو أنني «مسلم»، هكذا بدون فهم واضح، أو بمجرد حدس بأن ذلك كله صحيح. لكن المشكلة هي أنني لستُ في معرض توصيف ذات بعينها، وإنما بحث عن الذوات الجمعية من خلال ثقافتها وتاريخها، همّها وحقيقتها، تحولاتها وانقلابتها، مستقبلها و. . . إلخ. ومن ثَمّ، عليَّ أن أراجع كل المفاهيم النهائية لتصوراتنا عن أنفسنا بالنسبة لبعضنا بعضاً أو بالنسبة للعالم. هل حقاً المصري مصري، والعربي عربي، والمسلم مسلم؟ وماذا يعني أن تكون مسلماً مثلاً؟

للإجابة على السؤال الأخير تقول المعاجم: إنه يتبع ديناً يؤمن بكذا وكذا. وهذا، في الحقيقة، لا يهمّنا كثيراً في الموضوع الذي نتعرض إليه إلاّ بالدلالة فقط. فالمعاجم المفرداتية كفهرس لغوي يطرح ترتيباً لكلماتنا المصطلح عليها والمنضبطة مسبقاً؛ أما المعاجم الموضوعية Thesaurus فهي عبارة عن جداول من المحتويات التي تأخذ

---

(٣) *The Random House Dictionary*, New York, Ballantine Books, 1978.

(٤) *Store Medisinske Leksikon*; Oslo, Kunnskaps forlaget, 1999 I. 3.

(٥) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit., p. 15.

المفردات ذاتها تقريباً، ولكن مرتّبة موضوعياً لا هجائياً. وهذان النوعان من الكتب يكشفان البنية الكامنة للغة ما، ويمكن أيضاً أن يكشفا بطريقة غير مباشرة المحتوى الثقافي للغة كهذه.

وقد أكّد لنا هذا التصوّر لشبكة الكلمات الإلحاح الدائم على مسألة **العلاقات** في تأطير أي تعريف ما، أي ما هو إلى الجانب الذي سنتناول منه مسألة الهوية؟ من أي علاقة سنبدأ؟ هل نعود إلى احتمالات كانط حول الامتلاء والفراغ؟ قد نستفيد من هذه الاحتمالات، ولكن كيف؟

إنّ التحديد يختفي بين العلاقات، مثل اختفاء «المقدّس» في عشرات العلاقات(٦). إنه يظهر فقط عندما نريده أن يظهر، ليصبح قوة تسكننا، أو طقساً نمارسه، أو زمناً نعطيه أهمية خاصة، أو اسماً يتلبسنا... أو...

هنا، لا معنى إذن أن نتحدث عن هوية كمجرد «لفظ» يفقد كل حالاته ويتحول إلى مجرد «عقدة» في شبكة لغوية تضيع ولا تكشف شيئاً.

وهنا أيضاً، لا معنى أن نتحدث عن شيء لا نستطيع أن نمسك به إلا في حالته الدارجة، وهو زلق دائماً بسبب كثافة العلاقات التي تخترقه.

رغم ذلك، دعنا نبدأ بالعلاقات التي لا يمكن أن تكون إلا علاقات مضاعفة: شبكة معقّدة يمكن أن نقارنها ببعضها بعضاً تبعاً للسياق الذي ننظر من خلاله. فإذا طرحنا العلاقة اللغوية كمحدِّد للهوية، علينا أن نراها في اتجاهها الإيجابي، أي الاتجاه الذي يجمع ويركّز محدّدات «ظهور» ما، تسمية ما. وكذلك علينا أن نراها في اتجاهها السلبي، أي ما يدفع نحو الخارج، يدفع بعيداً عن التحديد، اللغة تخلق حسّاً بالوحدة، لكنها علاقة واحدة، وليست حاسمة في كل الأحوال: أميركا الجنوبية تمتلك الإسبانية (باستثناء البرازيل)، لكنها تمتلك حسّاً بهويات متعددة، حالة انفصال عن اللغة. أوروبا الغربية تمتلك لغات عدّة، لكنها تمتلك حسّاً عالياً بالتسمية «الأوروبي».

الهوية، إذن، هي محتوى علاقات مركّبة بالنسبة لمعرفتنا، ونراها مجرد تمظهرات «محددة» لا عبر الوعي بتلك العلاقات، وإنما عبر استقبالنا للعالم في إطار الكلّيات التي يمكن أن تكون إيهامية illusionary. أما عملية الإيغال داخل هذا التعقيد كمحاولة لتفصيله، فتقتضي قدراً عالياً من التأمل.

الطرح البسيط الذي يبدو أحياناً ساذجاً هو عبارة «الأمة الإسلامية»، لأنه ليس طرحاً دينياً بقدر ما هو سياسي، ونستقبله جميعاً بطبيعية من دون أن يصدمنا على الإطلاق. إنهما كلمتان تترددان يومياً ونحسّ بطبيعيتهما، لأن القرآن ذاته تحدّث عن الأمة الإسلامية، كخير أمة أخرجت للناس. وبما أن المفاهيم الإسلامية قد عممت على مستوى وعينا، وأصبحت

(٦) انظر شبكة الدلالات التي رسمناها حول مفهوم «المقدس» في بداية الكتاب (ص ٩).

جزءاً من «جبلتنا» الثقافية، فلا مانع من أن نعمّم الكلمتين في كل الحالات بروح طبيعية تماماً وكأن «الأمة» مفهوم حاصل على كل المستويات، حتى على المستوى «القومي». أي إن اللفظة ذات المفهوم الديني في الأصل أخذت بعداً قومياً «عادياً» في تصوراتنا المعاصرة لمفهوم الأمة. وهي تصورات نظن أنها لم تكن موجودة بالمعنى نفسه قبل نشوء ظاهرة الدولة القومية البرجوازية المعاصرة. كانت هناك نعم «إمبراطورية عربية إسلامية» وحكمت أمماً عدّة، هويات متعدّدة.

إذن نحن نستقبل المفاهيم في كلّيتها، أو وحدتها، فتبقى في الذاكرة الجمعية كسحابة هلامية، وتتحدّد فقط عندما تُعطى معنىً ما. وهذه آلية من آليات تعميم مفاهيم معاصرة على حالات قديمة جداً.

إن كشف العلاقات ضروري، إذن، لتاريخية «الهويات» أو المفاهيم، وإلاّ أصبح كل تصوّر صالحاً لكل زمان ومكان.

الهوية، إذن، تبدو مجرد تمظهرات، شكل «فارغ» بمعنى ما، لمحتوى متحوّل، يستحيل الإمساك به إلاّ في «لحظة تاريخية محددة». ومع ذلك، يبدو الفصل بين الأشكال الإنسانية كتمييز عملية غير مقنعة عقلياً. ومع ذلك، هناك أشكال متعددة نستطيع استقبالها كوحدات منفصلة نقيّة دون تداخل، وكأنه «مفهوم موجود لشيء غائب، مفهوم للعدم، أو مجرد ظل بارد»، nihil privatium على حد تعبير عمانويل كانط[٧].

لقد أورد الحسين الزاوي عدداً من تعريفات الهوية، يهمّنا منها ما ذكرته سيلفيا استروروتسكي Sylvia Ostrorwetsky[٨] عن عملية التجانس الذاتي فيها: «وهنا أيضاً يوجد الفرد ـ فرداً أو جماعة ـ ولكن حيث تكون هويته مأخوذة من خلال طابعه الواحدي فقط؛ إنها هي [الهوية] التي تتوفر على الامتيازات التي "توفرها" الخطابات المعاصرة الخاصّة بالاختلاف. إننا لسنا مختلفين من حيث الجوهر، وإنّ كان ذلك هو الشأن بالنسبة للظاهرة اللسانية وخطوطها المتفرقة. في التقاء وتمفصل الثقافي والاجتماعي، السياسي والانتروبولوجي، الفردي والجماعي، تستطيع "الهوية" أن تتطور إلى ما لا نهاية طيلة كل المدة التي يمكن فيها للاختلافات أن تبرز، وتطفو إلى الشعور؛ إنها زهرة النرجس التي تموت متحررة وتحيا في الأسر»[٩].

---

(٧) انظر الاحتمالات المفهومية في: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Smith, Macmillan Press LTD, 1982, pp. 276 - 296.

(٨) انظر: الحسين الزاوي، «الصراع اللغوي وخطاب الهوية في الجزائر، دراسات عربية، السنة ٣٥، العدد ٥/٦، ١٩٩٩، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٩) Sylvia Ostrorwetsky: *Identité, Communauté*. Univ. de Picardie Jules Verne-Paris, ed. L'Harmattan, 1995, p. 30.

هذا الطابع الواحدي يُماثل ما نراه نحن: الشكل الذي يمكن أن يمتلىء بتسمية ما: جغرافية، سياسية لغوية أو دينية، بل ويمكن أن يتدعم من خلال الثقافة في حالات المواجهة، وستصبح أحياناً أداة فعّالة للتجميع، وأداة فعالة للفصل أيضاً. لاحظ العمليات التي تجري عبر الكرة الأرضية الآن في «موزاييك» الصراعات القومية والقبلية والدينية، والتي أصبحت أكثر حدّة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. وهذا الصراع في «الهوية» ليس مجرد ظاهرة «تمركز معكوس فقط» كما اعتدنا أن نصفها، وإنما لأن محتويات «الهوية» مختلفة فعلاً وتعبر عن نفسها بكل الأشكال الممكنة. وعندما تجري محاولات قولبتها بالقوة ـ كما يجري عبر العالم الآن بطريقة تبسيطية وقمعية ـ فإنها تُظهر تمردها، وتُخرِج ما بداخلها بأشكال مختلفة. وعادةً ما يكون العنف هو التعبير المباشر عن هذا، حتى ولو وجّه سهامه في اتجاهات عشوائية!

٢ ـ الإسلام وتحوّلات الذات العربية

نعتقد أن مفهوم «الهوية» مفهوم نموذجي لعمل المنهج «اللاانتظامي»، لأنه يدرسها في تأرجحها وانقلاباتها، وربما ثبَّت عناصرها في لحظة استقرار تاريخية وقاسَ مُعَامل إعادة إنتاجها، أو مُعَامل تغيّرها أيضاً إذا درس حالة محدّدة في لحظة محدّدة بعناصر محدّدة مستقرة استقراراً نسبياً. وهذا التثبيت المؤقت ضروري جداً، لأن مجموعة الملامح التي تميّز شعباً أو طائفة أو قومية تمييزاً عرقياً ولغوياً وثقافياً ضمن بنية مكانية وتاريخية ما، تتنوّع تنوّعاً كبيراً داخل بنية سياسية وجغرافية قد تسمى «الوطن». وهذا يجعلنا نتحدث عن هويات في لحظة تاريخية محدّدة، فما بال الحديث عن هوية ممتدة آلاف السنين. بمعنى أنه لا يُمكننا الحديث عن هوية أو «ذات» فرعونية أو بربرية الآن، بل يُمكننا الحديث عن ثقافة تاريخية «فرعونية» أو «بربرية» أدمجت وتمّ تمثّلها في فترات تاريخية لاحقة لها، ومن ثَمَّ يمكننا أن نرصد امتدادها في ثقافتنا الحالية بأشكال مختلفة. بالضبط، كما أنه لا يُمكننا مضاهاة «الوطنية الهندية أو الفارسية» بالهوية العربية من موضع الوقوع تحت هيمنة الثقافة الإسلامية في زمن تاريخي محدد؛ فهنا نستطيع فقط أن نرصد مجموعة من «الذوات» التاريخية لا مجرد «ذات» عربية إسلامية فقط. وإذا أخذنا التاريخ كفيصل في أمر تحديد الهوية، علينا أن ننظر إلى تواريخ عدّة لا إلى تاريخ واحد. وبالتالي علينا أن نتحدّث عن «هويات» لا عن «هوية» واحدة، كما درج معظم الأيديولوجيين على الإطلاقية والتعميم بالنسبة لهذه المسألة.

إنَّ تحديد الهوية من خلال النمط التاريخي بالمعنى الشامل لكلمة تاريخ (بشر وجغرافيا وعلاقات اجتماعية وسياسية وثقافية وتحوّلات مستمرة) هو الذي سيجعلنا نضع أيدينا على «ثابت» نسبي، أو ما دأب الرياضيون على ترميزه بالرمز K. ذلك الثابت النسبي هو الذي نستطيع به قياس درجات التغيّر على جميع المستويات. هذا الثابت النسبي

ليس هو الذي تعمل به «الأيديولوجيا السلفية» بمحاولة تنميط الثقافة، لأنه عمل على الهوية بوضعها في حالة فعل قافز وفي حالة مواجهة، لا في حالة تساؤل؛ فهي تقوم بالتنميط من خلال موروث جاهز، فتعمم لغتها وخطابها وتجعل مرجعيته مرجعية أبدية. وهذا التنميط المتمركز على الذات لا يقبل إلاّ عنصراً من عناصر العملية التاريخية. ولذا فإن K الناتجة لن تكون هي هي لأنها مشوهة (K̈ مثلاً)، ولن تكون نسبية طبعاً لأنها لم تضع في حسابها مُعامل التغيّر. وسيكون الناتج حالة مواجهة صراعية بين هويات متعدّدة لا تستطيع أن تقبل بالحد الأدنى لهوية واحدة إلا ـ ربما ـ بعد صراع طويل قد نفقد فيه الكثير من الضحايا.

ورغم ذلك التحوّل في شكل ومحتوى الهوية، علينا ألاّ نفهم أن التحوّل رهن بمسألة أيديولوجيا سياسية أو برامج ذاتية. فلقد يفهم البعض أن التحولات قد تعطيهم الحق في استبعاد أو تجنب محتوى من محتوياتها، مثل برامج بعض القوميين العرب ذوي الصبغة العلمانية والذين يريدون تحييد البُعد الديني بإدخاله في الحاوية الثقافية[١٠]، أو مثل بعض القوميين الإسلاميين الذين ظهروا الآن وهم يريدون استبعاد الجوانب غير الإسلامية في الثقافة، وإدخال الثقافة نفسها في الدين، كبداية عربية لأمة إسلامية. فالتحوّل هنا رهن بعملية تاريخية طويلة، وشروط قد لا تكون مع هؤلاء، ولا مع أولئك، وقد تكون مع أولئك أو مع هؤلاء في ظل شروط أخرى.

ليس مهماً إذن موقفنا الذاتي من مسألة «الهوية»، حتى وإن بدا مهماً، لو ترك له المجال للفعل. ونستقطع من مقالة د. حسين شاويش قوله كمستبعد للدين من مسألة السيطرة على الهوية العربية: «.. هذه الدعوة للبُعد الثقافي للهوية من شأنها أن تستبعد بُعد النسب/ الدم والبُعد الديني/ المذهب. إذ إن الدين يصبح في هذا التصوّر أحد مصادر الثقافة الهامّة والحاسمة، ولكنه ليس معيار الهوية بل هي الثقافة. وبهذا المعنى، فإن ذلك الدور هام وحاسم بالضبط بسبب حجم تأثيره الثقافي... إن الثقافة تشمل الدين لا العكس. وباستثناء الأديان القبلية (وأبرز مثال عليها حالياً: اليهودية) حيث الدين مفصّل على قدّ القبيلة أو الشعب، فإن الأديان تميل إلى العالمية وإلى تخطّي الحدود الثقافية، ومن ثم فهي لا تعود صالحة لتحديد الهوية»[١١].

إن الميل إلى العالمية ليس مبرراً أبداً لعدم صلاحية الدين للهوية إلاّ أيديولوجياً. فكل فكرة تميل إلى أن تصبح عالمية بشكل ما، لكنها تدخل محتوى الهوية أو الهويات أثناء

(١٠) انظر في هذا التصور مقالة د. حسين شاويش، «مفهوم الثقافة وفائدته لتحديد الهوية الجمعية»، دراسات عربية، السنة ٣٥، العدد ١٠/٩، ١٩٩٩، ص ١٥.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٥.

التعميم، خاصةً وأن النظام السياسي الحالي يعتمد، وفي المدى المنظور، على الدولة «القومية». فالطرح الديني حول مفهوم العالمية الإسلامية (الأمة)، لا يمكن أن يكون الآن إلا محلياً بحساب تحكم الدولة القطرية، وبحساب أن أكثر من خمسة أسداس البشرية ليسوا مسلمين. وهنا بالضبط تكمن بذرة العنصرية الثقافية (لا العرقية)، عندما تريد أن تجبر العالم في نهاية القرن العشرين على مجانسة ثقافية ذات محتوى إسلامي كلّي، خاصةً إذا ارتبطتا بمفهوم الجهاد كفريضة.

إنّ طرح موضوع الهوية شائك، لأن التحوّلات التي تجري على ما يُمكننا تسميته بـ«الهوية العربية» هائلة بالقياس إلى كل الزمن «التاريخي» السابق لمثل هذا التخصيص، أي «العروبة». لكننا على كل حال سنرى خصوصية العربي ضمن ثقافة مشتركة أسّها الأول اللغة العربية في حدود جغرافية تسود فيها من المحيط إلى الخليج. انبنت هذه الثقافة على جذور عميقة في التاريخ، وقد أخذت تتفاعل شيئاً فشيئاً، وتتلاقح من مركز لآخر حتى استطاعت الدولة العربية الإسلامية أن تقوم بعملية مجانسة للمنطقة ضمن الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وتُشكّل هذه المجانسة قاعدة أي حديث عن مسألة العروبة. أما تفصيل هذه العملية كإعادة إنتاج لثقافات المنطقة ضمن بنية تاريخية إمبراطورية (أو خراجية)، فيمكن أن يرجع القارىء إليها في كتابي **التاريخ والأسطورة**[١٢]، لذا لن أعود إلى ذلك الآن.

للهوية دور حافز لعمليات التوحيد، ولا يُمكن إهمالها عند طرح أي مشروع قومي أو وطني كعامل إيجابي للمجانسة وللتجاوز. صحيح أن المشاريع القومية الأوروبية قامت على قاعدة الدولة البرجوازية، إلا أنها ارتبطت بالهوية السابقة التي أعدّتها الامبراطوريات الأوروبية ضمن تجنيس وتلاقح هويات مختلفة (إثنيات ـ لغات ـ معتقدات. . . إلخ) سواء عبر السيطرة التاريخية أو بالعنف.

عندما يتحدّث سمير أمين عن الدولة القومية الأوروبية لم ينسَ هذا البُعد المشروط وهو يقول: «. . لا شك أن البُعد اللغوي كسب في الدول القومية الأوروبية الحديثة قوى استثنائية، لدرجة أن اللغة ربما أصبحت العنصر الأساس المحدّد لهذا الواقع الاجتماعي الجديد. قطعاً هناك قاعدة مادّية لهذا التبلور، وهي إقامة اقتصاد رأسمالي متمحور على الذات، يتمتع بدرجة من الاستقلال إزاء النظام العالمي، ولكن وجود اللغة الوطنية مثّل بدوره بناءً فوقياً فعّالاً يلعب دوراً أساسياً في إعادة تكوين الاقتصاد الوطني. هذا ولا شك أن اللغة لم تلعب هذا الدور الموحِّد القوي قبل العصر الحديث. . ففي النظم السابقة على الرأسمالية، نجد لغت محلية ذات استخدام ريفي وإقليمي، وأحياناً مع لغة رسمية هي لغة

(١٢) د. عبد الهادي عبد الرحمن، التاريخ والأسطورة: الحراك الثقافي في المنطقة (العربية) قديماً ـ نقد وبناءات تصورية، . بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.

الدين أو الدولة. فانتشار التعليم المعاصر، إلى جانب ممارسة الديمقراطية، هو العامل الذي جعل من اللغة الوطنية وسيلة لتحديد القومية نفسها، ووضع حدودها السياسية. وعرّف ثقافتها الجماهيرية لدرجة أن البعض ينسبون إلى اللغة قدرة عجيبة على نقل "مميزات أخلاقية وطنية" من جيل إلى جيل..»[١٣].

إذن يشترط سمير أمين «فعالية اللغة» ببُعد تحتي هو الدولة البرجوازية التي استطاعت وبسرعة هائلة ـ بسبب اتساع الاتصال والتعليم ـ أن تنمّي وتمحو في الوقت نفسه، بعملية المجانسة، لهجةً على حساب لهجات أخرى، ولغةً على حساب لغات أخرى، وأن تعمّم من خلالها الثقافة الجديدة.

لكن، هل تكفي اللغة وحدها كمعجزة تجميع في كل ما يُعرف بـ«العالم الثالث»؟ إن قارة هائلة الاتساع كأميركا اللاتينية (سُمّيت لاتينية بسبب سيطرة الإسبانية والبرتغالية عليها) لم تتوحد رغم «وحدة» اللغة، وظلت الدول مجرد أقطار ملحقة بأطراف النظام الرأسمالي العالمي. ومن هنا قولنا بأن اللغة أو الثقافة أو الهوية عموماً تظل عنصر تفعيل أساسي إذا ما توفرت لها الأرضية المناسبة للعمل التاريخي.

إشكالية الخطاب القومي العربي لفترة زمنية طويلة ـ بالكاد بدأت تتغيّر بعض الأطروحات ـ هي أنه اعتمد في معظم طرحه على ما تُشكّله الهوية كبناء علوي ميتافيزيقي[١٤]، يأمر فيُطيع الكل، أو عليه أن يظهر فقط، وبمجرد ظهوره تتحقّق الوحدة. وهكذا أُفرغت «هوية العربي» من محتواها الواقعي ومن نسبيتها وتحوّلها في مجرى التاريخ، فبدا هذا الخطاب «مثالياً». وللقارىء أن يُراجع أدبيات هذا الخطاب من بدايات هذا القرن حتى الآن لرصد هذا الخط القومي الذي يَسِمها بقوة.

وإشكالية الخطاب الإسلامي هي أنه يرفض «الهوية العربية»، بل قد يعتبرها من دعاوى الاستعمار. فهو لا يعرف إلاّ هوية إسلامية، يُسمّيها بـ «الأمة الإسلامية» التي يريد أن يوحّدها في إمبراطورية مُعادة، أو ما يُمكن أن نسميه بـ «القومية الإسلامية» بالتعبير الحديث، تجاوزاً بالطبع. كما أنه يرى التاريخ الحديث تاريخ صراع هويات دينيّة: الصليبية إزاء الإسلام، أو الوثنية (الشرك) إزاء الإسلام. الهوية إذن في الخطاب السياسي الإسلامي هي هوية مجتزأة لا ترى إلاّ عنصر الدين فقط، فتُهمل الثقافة كمفهوم شامل ومتنوع، وتُهمل الحدود التاريخية ما بين العصر القديم والعصر الحديث، وتُهمل الجغرافيا وطبيعة القطرية

(١٣) د. سمير أمين: **ما بعد الرأسمالية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٤) في تفاصيل ذلك راجع: مقالة عماد فوزي شعيبي، «نقد العقلية القومية السائدة»، **دراسات عربية**، السنة ٣١، العدد ٧/٨، ١٩٩٥، ص ٣٣ ـ ٥٠.

في العصر الرأسمالي، بل وندّعي أنها تهمل الحاضر ذاته فلا تراه إلا تابعاً للماضي، وبالتالي لا تعرف الأرض الحقيقية التي تقف عليها، وهو ما يُمكن أن نجمله في ما أطلق عليه سمير أمين «ظاهرة الانتحار الجماعي للشعوب».

ومع ذلك، بدأت بعض التيارات الإسلامية تتنازل عن «عالمية مقولاتها» ـ كتنازل عملي فقط لا مبدئي ـ وقبلت العمل القومي «العربي» كجزء من مرحلة ضرورية في الجهاد من أجل «الأمة» أو الدولة العالمية الإسلامية! فهل هي شكل قديم لدولة حديثة؟ لا يستطيع أحد أن يقول لنا ذلك، ونراه حلماً مستحيلاً ولاتاريخياً.

٣ ـ الهوية بين الدولة الإمبراطورية والدولة المركزية القديمة

لن نكرر ما قلناه منذ قليل عن دور الهوية كعنصر جامع للقومية، مثلما حدث في الصين التي ارتبطت هويتها التاريخية بثقافة ممتدة الجذور في دولة مركزية عمرها أكثر من خمسة آلاف سنة انبنت على أركانها القومية الصينية الحديثة. وهي حالة تختلف اختلافاً بيّناً عن دور الدولة البرجوازية في إقامة «القوميات» المعاصرة. فالدول التاريخية القديمة التي انبنت بانسجام وتماسك لفترة زمنية ممتدة حول نهر أو مجموعة من الأنهار، هي الخصوصية التي تجعلنا نهتم بدور «الهوية» Primordial identity في عملية الدمج القومي، رغم أن الفهم السائد لهذه الأخيرة اعتمد على تكوّن الدولة القومية الأوروبية في العصر الحديث وعلاقتها بالنمط الرأسمالي.

مهما يكن، علينا أن ندرك الفرق بين دولة مركزية إمبراطورية (النمط الخراجي) تضم تنوّعاً من الهويات وعديداً من الأقاليم، كالإمبراطورية الرومانية أو الفارسية أو العربية، وبين دولة مركزية قامت ـ رغم العنف ـ داخل حدود تاريخية وفي مدى جغرافي حاكم، وهي إنْ تمددت عادت مرة أخرى لتتقوقع حول النهر الذي وحّدها أو داخل الجبال أو الصحارى التي أحاطت بها، مثل حالة مصر القديمة أو الصين، وبما يرسم خطاً مشتركاً هو ناتج الجدل التاريخي ضمن الحدود الجغرافية أو المدى الحيوي لهذه الدول. ونعني بالمدى الحيوي: أقصى حدود جغرافية وبشرية تستطيع الدولة أن تعيد فيها إنتاج ذاتها من دون تدخل خارجي فعّال. ونعني بإعادة إنتاج الذات: تكرار إنتاج الشروط الخاصة لبنية الدولة السياسية والثقافية والاجتماعية. وهذا «التكرار» هو ما يَسم الهوية بسمات مشتركة تجعلنا نقول بأنها هوية مصرية أو صينية أو عربية... إلخ، بالطبع في فترة تاريخية غابرة.

فإذا ما ركّزنا على الهوية العربية الآن ـ عنصر موضوعنا ـ تُرى هل يمكن أن نتحدث عنها كما نتحدث عن الصين مثلاً في مراحلها التاريخية التي انتهت ببناء دولتها الحديثة؟

لا شكّ في أن الدولة العربية الإسلامية فعلت فعلها داخل الحدود الجغرافية من المحيط إلى الخليج، فقولبت الثقافة داخل الأقطار التي فتحتها ضمن الثقافة العربية

الإسلامية كحاوية أوسع لمجمل الثقافات الفرعية التي انصبّت وهُضمت داخل هذه الحاوية، ومع ذلك لم تتخطَّ اللغة العربية هذه الحدود الجغرافية كلغة حديث وكتابة وثقافة، أو ما نُطلق عليه «التعريب» كأُسّ مهمّ من أسس تكوين الشخصية داخل هذا المحيط الجغرافي(١٥).

لو أردنا أن نقارن بين الصين وبين المنطقة العربية (بعد الإسلام بأربعة قرون، أي بعد اكتمال عملية التعريب و «ثباتية» الهوية العربية نسبياً)، فعلينا أن نتتبع مراحل القولبة عبر التاريخ، وكذلك في العصر الحديث، فنجد أن الصورة مختلفة، حيث احتفظت الصين تاريخياً بوحدة ترابها (عدا استثناءات محدودة) حتى العصر الكولونيالي الذي أقرّ حدودها الحالية وأكّدتها الثورة الصينية بعد انتصار الماوية، رغم انفلات تايوان وهونغ كونغ(١٦) لظروف التوازن الدولي. بقيت اللغة واحدة والدين واحداً تقريباً طوال هذه الفترة. فإذا قابلنا الدولة العربية الإسلامية، صانعة الهوية التاريخية للعرب، بالدولة الصينية لوجدنا بعض الاختلافات في العمر التاريخي، وفي «جاهزية» الهوية الصينية لعملية المجانسة أو القولبة، عكس الدول العربية التي احتاجت جهداً أكبر وزمناً أطول لمثل هذه العملية، حيث استُهلِك هذه الجهد في دمج وتهديم البنى الثقافية السابقة للمراكز الحضارية القديمة في المنطقة وإعادة إنتاجها من جديد بالشكل العربي الإسلامي. بالإضافة إلى أن الصين بنت دولتها المحلية (تقريباً في عمر الدولة المصرية القديمة) قبل بزوغ الإمبراطوريات الكبرى (الهلّينية، الرومانية، العربية... إلخ) بأكثر من ثلاثة آلاف سنة. هذه نقطة، النقطة الثانية هي أن الدولة المركزية الصينية اعتمدت أساساً على نهب الداخل، أما الدولة الإمبراطورية فاعتمدت أساساً على نهب الخارج، واعتبر الناهب في الحالة الأخيرة «محتلاً» مما قوّى من روح «الوطنية المحلية» التي عطّلت عملية المجانسة التاريخية، والتي كانت دائماً عنصر تفتيت بدلاً من أن تكون عنصر تجميع خاصةً في مراحل ضعف المراكز الإمبراطورية.

لذا عندما طرحنا ما يُسمى بالنمط الخراجي للنقد في كتابنا **التاريخ والأسطورة**، فضّلنا

---

(١٥) طرحنا السؤال: لماذا عُرّبت المنطقة بين المحيط والخليج بالإسلام ولم يتعرب ما حولها؟ في ثلاث كتب لنا، أجبنا في أولها **جذور القوة الإسلامية**، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨) إجابة جزئية عن حدود الاندفاع التاريخي، وأكملنا نصف الإجابة في كتاب **سلطة النص** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢) عن طبيعة اللغة العربية كلغة/ ناتج لغات المنطقة، وانتهينا بها ـ كما نعتقد ـ في كتابنا **التاريخ والأسطورة** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤) بإيراد عوامل إيجابية في اللغة العربية كلغةٍ لم تتضعضع نتيجة البعد عن الغزو الخارجي المتواصل، وعوامل سلبية في تفتت كل لغات المنطقة وانهياراتها عبر الغزوات الإمبراطورية والاحتلالات المتلاحقة لمجمل المنطقة. وللقارىء أن يرجع إلى تفصيل ذلك في الكتب الثلاثة المذكورة.

(١٦) الآن عادت هونغ كونغ وجزيرة مكاو إلى الدولة الأم. وإذا استمر الحال على هذا المنوال، فربما تعود تايوان خلال العقد الأول أو الثاني من القرن الحادي والعشرين.

إلا نراه بالمفرد كما رآه سمير أمين في معظم إبداعاته التاريخية، وفرّقنا بين مرحلتين: مرحلة الدولة المحلية، ومرحلة الدولة العالمية(الإمبراطوريات)، ثم بيّنا طبيعة الموارد والأيديولوجيا داخل المرحلتين.

نتجاوز هذه المسألة بسرعة الآن لكي نعود إلى موضوعنا فنقول إن الدولة المحلية الصينية قامت بمجانسة الهوية لدى الشعوب القاطنة ضمن الحدود الجغرافية المعروفة لها[١٧]، بينما فشلت الدولة المحلية المصرية في الاحتفاظ بهوية مصرية خالصة إلاّ في فترة عزلتها التاريخية، حتى جاءت الاحتلالات الخارجية فتحوّلت «مصر» إلى طرف لا يفيق من الضربات الخارجية، خاصةً منذ الألف الأول قبل الميلاد وحتى الآن. ونلاحظ هنا أن الدولة الإمبراطورية (العالمية) نجحت في نشر راية التوحيد الديني (المسيحية ـ الإسلام)، إلا أنها لم تقم بمجانسة عميقة لدى الشعوب بسبب طبيعتها الخارجية التي كانت تقتضي ـ ضمن ما تقتضي ـ العمل بآلية التجاوز والاستيعاب العام. مبقية على التنوعات الثقافية والاختلافات في التركيبة الشخصية وحتى في المعتقد ضمن ذهنية توحيدية هلامية عامة. والأسباب كثيرة، أهمّها المساحة الجغرافية والبشرية الهائلة التي كان على كل إمبراطورية أن تخضعها تحت جناحها، هذا إذا وضعنا في الاعتبار العصر القديم، ومن ثم كان العمل منصبّاً على الأعمال الكلّية الكبرى والاهتمام بالشكل في مسألة التحويل الثقافي (أي أن يكتفي الغازي بحصد نتائج احتلاله من غنيمة وخراج ولا سيما إذا ابتعدت الأطراف عن مركز الإمبراطورية، ويكفي مثلاً أن ينطق الشهادتين أو أن يُظهر أداءه لبعض الطقوس. . . إلخ).

السبب المهم الثاني كان في طبيعة التناوب الإمبراطوري، أي استبدال الإمبراطورية الفارسية أو البيزنطية بالإمبراطورية العربية، أو استبدال العربية بالتتارية (المغولية) أو العثمانية، وتأثير هذه الاستبدالات على تحوّل الهوية.

وهكذا عندما انهارت الإمبراطورية العربية، أو حتى في مفاصل تحوّلات الخلافة من مركز لآخر، كانت آلية التناوب تلك عامل تفتيت بدلاً من أن تكون عامل توحيد، وشهدنا لذلك سياسة «قطرية» ـ إذا جاز التعبير ـ داخل النمط الإمبراطوري العربي. وعندما جاء العصر الإمبريالي عُدِّلت الخريطة طبقاً للحسابات القديمة وحسابات الهيمنة الاقتصادية.

إذن، نرى الفرق واضحاً في أن الصين عملت بمنهجية توحيد تاريخية حتى اللحظة الحالية من القرن العشرين، بينما سادت في الأرض العربية ـ رغم التعريب الشامل ـ منهجية فُرقة تاريخية.

الهوية لا تنفصل أبداً عن هذا الفهم، وتخفي أحياناً اختلافات كامنة رغم الوحدة

---

(١٧) انظر: وو بن، **الصينيون المعاصرون**، ج١، ترجمة د. عبد العزيز حمدي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ـ ٢١٠، ١٩٩٦.

الظاهرة. ولو أضفنا إلى هذا البُعد الزمني مُكمِّلَه الآني ـ خاصةً بعد الفورة النفطية ـ لوجدنا الدولة العربية القطرية تقوم بـ«قومنة» حدودها. ونرى الحسّ الشعبي القطري متضخماً، رغم تجاوز القطرية في الأزمات السياسية الحادّة. وبتنا نسمع تعبيرات «الأمة المصرية» و «الأمة التونسية» و «الأمة الجزائرية». . إلخ. ومع المد السلفي أُضيفت أمة جديدة تسمّى «الأمة الإسلامية»، هي لا تفرق بين دولة إمبراطورية من نمط تاريخي ولّى، وبين طبيعة الدولة القومية الحديثة التي قد تمتلك أمماً متعددة تقوم بمجانستها وقولبتها وتحويلها في إطار بعد ـ تاريخي اقتصادي ثقافي. ولعلّ المثل الأمريكي خير رد على هذه التعبيرات.

نستنتج من ذلك أن الهوية في حدّ ذاتها ليست كياناً علوياً مؤهلاً للتوحيد، وإنما هي بنت الواقع الموضوعي الذي انوجدت فيه، والهوية العربية موجودة في ظل دول قطرية قابلة أكثر للتفتيت بحكم ما يجري في العالم الآن من هيمنة لمراكز جديدة ستعدّل الخارطة لمصلحة الاستيعاب السريع. والهوية العربية موجودة إزاء الدولة الإسرائيلية القوية بالدعم الخارجي، والتي من ضمن استراتيجيتها مضاعفة التفتيت، وتغيير الخريطة في المنطقة. الهوية العربية موجودة في حالة تحوّل يُعمّق التناحرات بين القبائل والطوائف وبين المعتقدات والأقليات والمذاهب السياسية (بقايا التاريخ والحاضر، أي الصراع ذو الأبعاد الانتحارية بين بقايا النمط الخراجي في الذهنيات، وبين هيمنة الحاضر الرأسمالي الكومبرادوري، أو بينها وبين قوى التقدم، وهو صراع لا يُمكن التوفيق بين أطرافه. وهذا اللاتوفيق عامل أساسي مهمّ للتفتيت وعدم الاستقرار ومبرّر للتدخلات الخارجية القصدية).

علينا أن نلاحظ هنا أننا نتحدث عن الهوية العربية بالنسبي وليس بالمطلق، أي المشترك لدى الشخصية العربية والجماعات والمجتمعات العربية[١٨].

٤ ـ مجالات الفعل والهوية

يتضح من التحليل السابق كيف ارتبطت الهوية تاريخياً بالتنظيم الاجتماعي بدءاً بأكثرها بدائية حتى أرقاها تطوراً، من التجمعات القبلية الأولى حتى بروز الدويلات المحلية، والدولة المركزية القديمة، والدولة الإمبراطورية، فبروز الدولة القوية المعاصرة وانتهاءً بإمكانيات عولمة الهوية.

(١٨) لمزيد من التفصيل حول التحولات داخل الهوية العربية راجع مقالتنا «الهوية القومية وتحوّلات الذات»، مجلة لا، العدد ٦٢ لعام ١٩٩٦. يميِّز محمد السيد سعيد بين القومية والإثنية في أن الأولى مستوى للهوية يتحقّق عنده الانصهار الاجتماعي على أساس من المساواة، بينما الثانية هي مستوى الهوية الذي يرتبط بفرض علاقات عدم المساواة، وهو تعريف أيديولوجي فعّال. رغم إهماله المحتوى الإثني لأي مشروع قومي محقق أو بهدف التحقق أو أية هوية قومية، المستقبل العربي، العدد ٢٠٠ (١٠) ١٩٩٥، ص ٣٩.

يرى برتراند بادي[19] الهوية مرتبطة بالصراع على المستوى العالمي المعاصر وفق علاقة ذات أبعاد ثلاثة في قمتها الدولة الوطنية، وفي جانبيها القائمون على أشكال الهوية والمؤسسات غير الوطنية. ويرى أيضاً أن العلاقة بين أضلاع هذا المثلث تتطور في غير صالح الدولة الوطنية التي تتقهقر من قمة المثلث لتترك مكانها للمؤسسات غير الوطنية، أي العالمية Transnationales[20]، والتي تقوم على رابطة بين «القائمين على أشكال الهوية» ـ على حد تعبيره ـ وبين المؤسسات الدولية المنتشرة.

من المفهوم طبعاً استتباع الدولة الإقليمية لصالح المركزية العالمية على جميع المستويات، وأولها المستوى الاقتصادي، ومن ثم تسييل إمكانيات هذه الدولة لصالح أشكال التمركز الغربي على المستوى الثقافي. ومع ذلك، لا نستطيع الحديث عن انقلابات أو تحولات نوعية على مستوى الهوية، أي الشكل الذي تتموقع فيه مجموعة بشرية ما وتمارس حياتها وصراعها مع ذاتها ومع الآخرين، لأن العقدين الأخيرين بعد انهيار التوازن الدولي (قطب شرقي/ قطب غربي) ليسا كافيين، وما زالت البشرية تعيش معركة الخلل تلك حتى هذه اللحظة، لتبدأ «ردة فعل شرطية» على مستوى العالم المتخلّف تُسمى «التمركز المعكوس»، وهي شكل من أشكال الاحتجاج، أو التمرد على تعميم الثقافة الغربية وعلى رأسها الثقافة الأميركية. ولذا فقد تتغير مواقع القائمين على أشكال الهوية، والذين ليسوا بالضرورة طبقة «الكومبرادور المعدّلة»، وإنما قد يكونون شيوخ قبائل، أو مجموعات ثورية قومية، أو قادة دعوة دينية أو طائفية، أو بقايا ثوار أمميين.. إلخ. ويبدو هذا ظاهراً في امتداد التمرد إلى حد حمل السلاح تحت اسماء وأشكال مختلفة من الهوية. بيد أننا نرى أن هذا الصراع (المُعاد توجيهه) يقوم بعملية تفتيت وتسييل للهوية على المستوى العالمي، رغم ما يبدو عليه ظاهرياً عكس ذلك. لأن آلة التفتيت وتفجير الشكل هائلة الإمكانيات، اقتصادياً، عسكرياً، إعلامياً، ثقافياً... بل وتعاني منها معظم بلدان العالم تقريباً، بما فيها الدول الأوروبية الغربية[21]، لأنها تعمل على مستوى جغرافي وهو المستوى الأمريكي حتى هذه اللحظة.

إنه الفصل الذي قام به برتراند بادي ووضع ضلعاً محدداً للقائمين على أشكال الهوية كعنصر منفصل من عناصر العملية الجدلية، هو فصل غير دقيق؛ لأنه ساوى بين «حالة» وبين «فاعل». فالدولة الجغرافية المعاصرة فيها مؤسسات تعمل على الهوية، أي فاعلون،

(19) Bertrand Badie: «Culture, identité, relations internationales», Casablanca, *Etudes Maghrebines*, No. 7, 1998, p. 15.

(20) وانظر أيضاً حسين الزاوي، مرجع مذكور، ص ٣٣.

(21) هناك رفض شبه عام لدى مثقفي الدول الأوروبية، لما تطرحه الشبكة الإعلامية الأمريكية المسيطرة. ومع ذلك لم يتضح دورهم الرافض لهذا حتى الآن!

والمؤسسات الدولية (مؤسسات العولمة) فيها فاعلون مهمتهم الأولى اقتصادية الطابع، مؤجّلة الثقافي الذي يبرز بأشد حالاته بداية أثناء الصراع: أنظر الحالة في إفريقيا (رواندا ـ الكونغو ـ الصومال ـ انغولا)، وفي الاتحاد السوفييتي السابق (الشيشان)، وفي أفغانستان، والحرب بين الهند وباكستان، وفي يوغوسلافيا السابقة (البوسنة، كوسوفو..)، وفي تركيا الحركة الكردية، وفي أميركا اللاتينية الأمثلة كثيرة. أي أن الفاعلين موجودون دائماً إما في الحالة المحلية أو في الحالة الدولية، وهم على المستوى الرسمي من يقومون بتفعيل وظيفة النظام (الضرورة التاريخية) على المستوى الدولي. فطبقة الرأسماليين المحلية (أشكال السلطة) ينقلون آليات التحكّم الدولي إلى المستوى المحلي، ومن ثم يسهّلون عملية التسرب أو التسييل. ومع ذلك، لا يمكن أن نساويهم مع قائمين آخرين، أي مع فاعلين على المستوى الاجتماعي والثقافي، وهم فاعلون تاريخياً، تُعاد ولادتهم re-produced في كل جيل عبر ما يسميه بيير بورديو «الملكة الاجتماعية» Habitus، والتي تُمارس دوراً هائلاً في ملء شكل الهوية.

هنا علينا أن نصحّح شكل المثلث المقترح، والذي تقوم أضلاعه على **حالات أو مجالاتَ فعل**: الدولة المحلية ـ العولمة المعاصرة ـ المجال الاجتماعي والثقافي النوعي، ولكل مجال منها فاعلون مختلفون.

نعم هناك تشابكات وجدل حقيقي بين هذه المجالات، لكن الفصل ضروري لفهم آليات العمل. ولذا سيكون شكل المثلث الذي اقترحه بادي ورسمه الزاوي[٢٢] مختلفاً:



إن التبادل ـ رغم حالة الصراع الظاهرة بين المجالات ـ قائم على قدم وساق، طبقاً لشروط كل حالة وكل لحظة تاريخية. فأحياناً تعمل المؤسسات الدولية ـ سرياً وعلنياً ـ على مجالات محلية تؤثر في طبيعة التحكّم المحلية والتي قد تكون أكثر بطءاً في العمل من إمكانيات العولمة، فتخلق ردود فعل وتؤثر على فاعلية التبادل أحياناً. والأمثلة كثيرة في

(٢٢) حسين الزاوي، مرجع مذكور، ص ٣٣.

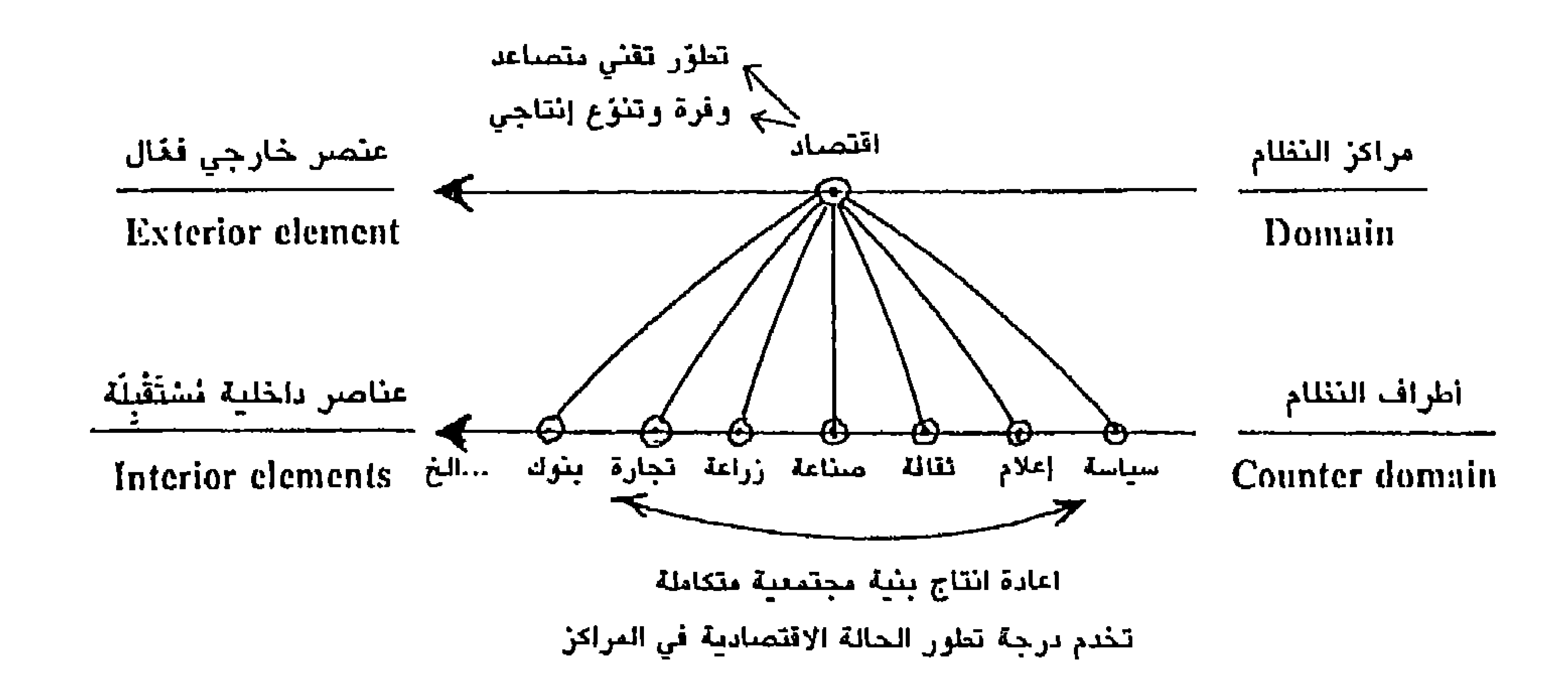
مسألة الخصخصة كمثال، ومسألة تكوين وتمويل جمعيات محلية للعمل أو ما يُسمى بمراكز الأبحاث مثلاً. . إلخ. وهذا طبيعي بسبب عدم تساوي مصالح الفاعلين وأولوياتهم. لكن المؤكد أن سيولة كبيرة، وربما انفجارات، تحدث على مستوى مجالات الفعل، التي تبدو في حالة أشبه بالفوضى. ولفهم إحدى آليات عمل العولمة (أو المجال الأقوى مع مجالات صغرى) سنتحدث عن وظيفة التحكّم في الفقرة التالية.

٥ ـ الدّالة الإحصائية للتحكّم

علينا أن نبدأ أولاً بتعريف «الدّالة» متجاوزين أدوات العولمة والسيطرة والتحكم التي كتب فيها الكثير حول دور الشركات متعددة الجنسيات وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ودور الإعلام والقوة العسكرية. . إلخ. «الدّالة الإحصائية» تعني الصيغة أو القاعدة أو خوارزمات التحكّم التي تربط كل عنصر أو نقطة في مجموعة واحدة من العناصر، مع عنصر واحد فقط في مجموعة أخرى من العناصر. الإحصائيون يُطلقون على الأولى المجموعة النشطة Domain set، وعلى الثانية مجموعة النشاط المضاد Counterdomain set.

فإذا سمح لنا الرياضيون بقلب الحالة نظراً لاختلاف الاستخدام أو التطبيق الذي نرومه، فلن يؤثر ذلك في نتيجة المعادلة، بمعنى أننا سنطلق مصطلح النشِط أو الفعّال على مراكز النظام، أما مصطلح النشاط المضاد قد لا يعبِّر بدقة عن الدّالة عندما نتحدث عن الأطراف التابعة في علاقتها بالمراكز المتحكّمة، وإن كان النشاط المضاد موجوداً بطريقة أو بأخرى في التركيبة المجتمعية والصراعية في الدول المتخلفة.

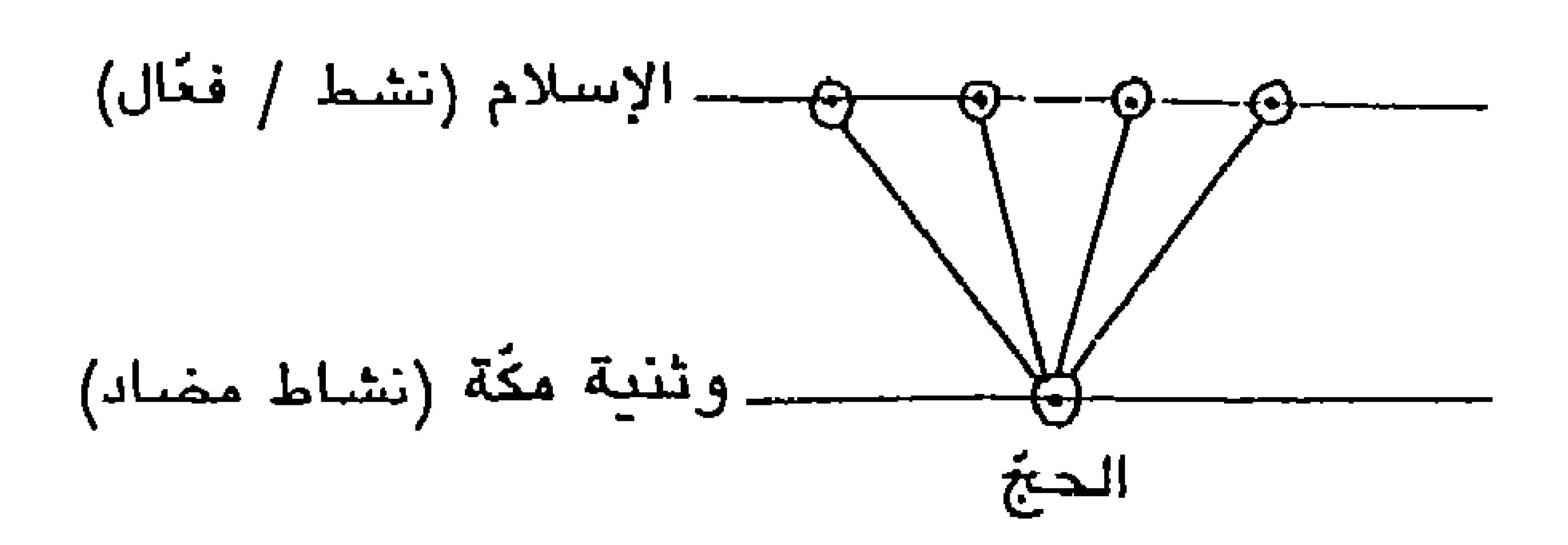
ولتبسيط الحالة أكثر دعنا نرسم شكلاً تخطيطياً لدّالة من دّالات التحكّم الاحتمالي:



كما نلاحظ من الشكل المقترح أعلاه، فإننا رصدنا حالة الاقتصاد الرأسمالي في درجة تطوره الحالي: تكنولوجيا راقية تتطوّر بسرعة كبيرة مع وفرة إنتاجية وإدخال منتجات جديدة باستمرار، أي أننا أخذنا نقطتين فقط ضمن عنصر الاقتصاد، وفي الوقت نفسه بنية مجتمعية «عالمثالثية» لا تمتلك آليات فعالة للمواجهة، بل صالحة للاستقبال (كما هي الحال في سنوات نهاية القرن العشرين). أي أن على هذه البنية أن تستقبل فائض المنتجات المركزية الكبير المتدفق والمتوالي، وبنيتها النمطية غير مهيأة للاستقبال تماماً، وهي مكونة من عدة عناصر يجب إعادة إنتاجها لتوافق غرض التحكّم، وهو ما يحدث فعلاً على جميع المستويات السياسية والاستراتيجية والإعلامية والمالية وغيرها. ويمكن أن نراه فيما يجري ببناء تكتلات اقتصادية إقليمية كبرى مثل أوروبا الموحدة ـ أميركا وكندا والمكسيك ـ اليابان ومجموعة شرق آسيا. . إلخ. وهنا نرى أن إعادة إنتاج المركز لبعض البنى الطرفية هي ضرورة من ضرورات حل الأزمة المستقبلية في استقبال منتجات متقدمة تقنياً لا تستوعبها الأسواق المحلية، مما يجعل مشاريع حقن الصف الثاني من التكنولوجيا تؤتي أُكلها في بعض البلدان (شرق آسيا مثلاً).

عندما ندرس الدّالة الاحتمالية في حالة المواجهة أو الصراع ستختلف الصياغة في إعادة إنتاج عنصر حيوي لا يمكن للطرفين التغاضي عنه، كأن يأخذ الحجّ بُعده الإسلامي أثناء الصراع.

وقد وضعنا هذا الرسم للمقارنة:



وهو ما يُمكن أن نُطلق عليه «التنازلات الوظيفية المتوازنة» Balanced Functioal Compromises.

وقد فصّلنا من قبل كيف كان الحجّ للعرب جميعاً رمزاً لتمركز العرب التاريخي اقتصادياً وثقافياً، وكان كان هذا الرمز ذاته فاعلاً في تمركز العرب بالإسلام واندفاعهم خارج الجزيرة في عملية تجمّع عسكري يوازي التجمّع التاريخي لهم حول الكعبة (الحجّ).

يُمكن لنا بالطبع تجاوز التعريف الإحصائي للدّالة[٢٣]، والاستفادة فقط من هيكليته في إبراز مجموعة من العناصر والتغاضي عن مجموعة أخرى لقياس مدى فعاليتها في لعبة الصراع أو آلية المجانسة Homogenizing Mechanism.

في الشكلين التخطيطيين السالفين قسنا عنصر الاقتصاد إزاء عناصر أخرى أُعيد إنتاجها في حالة التحكّم في الأول، وفي الثاني قسنا إعادة عنصر واحد في بنيتين صراعيتين (عنصر الحجّ) وكسب الطرف المنتصر بتحويل دوره ووظيفته[٢٤].

يُمكن تعقيد تلك الأشكال بدراسة عن العلاقة التحوّلية بين عناصر متعدّدة سواء في تحكّمها بعناصر مجموعة مُستقبِلة، أو عن الصراع مع مجموعة مواجهة وهي مسألة حسابية صعبة جداً[٢٥]. لكن قياس العنصر الفعّال هو ما يحكم العمليتين: التحكّم والمواجهة. وهذا العنصر الفعّال ليس من الضروري أن يكون ظاهراً وإنما قد يكون كامناً في البنية، مثل حجم إعادة الإنتاج الثقافي (المُعامل العالي) كما ذكرنا في حالة مكّة، أو مثل طبيعة المدينة في كلا النظامين الإقطاعي والرأسمالي كعنصر كامن في بداية التحول والانقلاب على الأول لصالح الثاني. فالمدينة في الأول هي مدينة إدارية عالة على الريف، وفي الثاني هي مدينة «آلية» تنتج السلعة، تلك التي هدمت حدود التشكيلة الاجتماعية القديمة (انظر الفصل السادس لاحقاً حول مُعامل التمركز الثقافي).

لو سُمح لنا بتجاوز عنوان هذه الجزئية والعودة إلى الوراء قليلاً بحثاً عن العناصر/العنصر الكامن في إقامة الدولة العربية الإسلامية في بداياتها، لاكتشفنا أننا نقوم هنا بعملية استنباطية، لأننا حدّدنا الناتج وعلينا أن نرصد طبيعة الوظيفة الاحتمالية في حالة الصراع في جزئية العنصر الكامن Potential element الفعّال الذي تصورناه ـ في أحد كتبنا[٢٦] ـ بالاندفاع التاريخي للقوة العسكرية الإسلامية، تلك القوة التي تشكّلت على أرض الصراع والمعارك اليومية بتكوّن جيش مهمته الحرب المتواصلة في عملية اندفاع سريع خارج الحدود قوّض وحجّم إمبراطوريات سابقة. إذن يكون عنصر الفعالية عنصراً

---

(٢٣) لقد استعرنا هذا الجزء عن التحكّم من كتابنا **الفوضى والتاريخ**، م.س، لإبراز دور التحكّم كآلية من آليات خلق الهوية.

(٢٤) لمراجعة مفهوم الدّالة تفصيلياً يمكن الرجوع إلى Charles E. Pinter: *Set Theory*, Bucknell University, Melno Park, California, Addison-Wesley Publishing Company, 1971.

(٢٥) بالطبع يمكن استشارة عدد من المتخصصين في نظرية الاحتمالات لعمل نموذج حسابي لمثل هذه الدّالات وعلينا أن نكرر هنا أن الطرق الاحتمالية ليست أبداً بديلاً عن فهم القوانين الحاكمة للظاهرة المدروسة. كل ما نفعله هو مجموعة من التجارب المغايرة بعض الشيء.

(٢٦) **جذور القوة الإسلامية**، م.س.

متحركاً ضمن بنية متحوّلة، يتم تثبيتها فقط لغرض البحث والفهم.

ولفهم طبيعة العنصر الفعّال أيضاً يُمكن أن نرصده فيما يمكن أن نسميه «مُعامل إعادة التوازن الدولي». وهي لحظات تاريخية لاختلال ملحوظ في توازنات دولية حاكمة تسمح ببروز عناصر بينيّة فالتة من أطر التحكّم المركزي، مثل ظهور الاتحاد السوفييتي أثناء صراع المراكز الكولونيالية في الحرب الأولى، ومثل صعود حركات التحرر الوطني بعد الحرب العالمية الثانية في الصين وبقية العالم «الثالث» عموماً. وكذلك مثل صعود محمد علي أثناء انحطاط الإمبراطورية العثمانية وبروز الاحتلالات الفرنسية والانجليزية للمنطقة تعبيراً عن إحلال توازنات جديدة محل القديمة. والأمثلة التاريخية كثيرة.

٦ ـ الطقوسية والهوية[٢٧]

إذا كان معنى كلمة الدين في اللاتينية Religio مأخوذة من Religare، بمعنى أن تربط بقوة، فإن **الطقوسية** هي التي تقوم بهذا الفعل. والطقوسية rituals كلمة لاتينية/ هندوسية ـ أوروبية تتعلق **بالاحتفالات** المرتبطة بأحداث مقدسة والتي تجري على هيئة دراما مسرحية، وتتعلق أيضاً بطقوس **التحوّلات** من حالة إلى حالة على مستوى الفرد أو الجماعة: الميلاد، البلوغ، الزواج، الموت. طقوس **التكريس** التي تجعل من بعض الأفراد «خداماً للإله»، وطقوس **العبادات**، وطقوس **التراتبية الاجتماعية**.

ولا تقتصر الطقوس على المسألة الدينية، وإنما تمتد أيضاً إلى كل المجالات. فالسياسي مثلاً (أو الدبلوماسي) لا يجيب بلا أو بنعم في القضايا الخلافية في إجابته على أسئلة مباشرة، ولكنه يجيب إجابة «دوارة»، أي ذات باب دوار يسمح بدخول الكل، فيسمح بذلك بتقبّله في الوعي. ومن ناحية أخرى، تطرح الطقوس حدوداً لعدم التجاوز، كجزء من النظام الاجتماعي، بأن تطلق عليه ألفاظاً مثل: خَطِر، محرّم، خطّاء. . إلخ. وهذا موجود في أكثر المجتمعات تقدماً وفي أشدّها بدائية أيضاً.

إنَّ المجموعات البشرية حافظت دائماً على تمييز ذاتها عن الآخرين. لكن حدّة هذه العملية تختلف من مجموعة لأخرى ومن شعب لآخر تبعاً للظروف التاريخية. فالشعوب ذات الحضارات المركزية القديمة كانت قد جانست نفسها حول مجموعة من القيم والأفعال عبر آلاف السنين، واتخذت حالة شبه ثابتة في الشكل والمحتوى، من دون تغيرات نوعية تحوّلية إلاّ في فترات قليلة من تاريخها، عكس المجموعات الارتحالية: البدو مثلاً، الذين انتقلوا وعاشوا على هامش تلك المجتمعات. البعض الذي اندمج، تخلّى تدريجياً عن عالمه القديم، والبعض الذي ظلّ على حالته، خلق عالمه الخاص، وعانى مسألة الهوية

---

(٢٧) انظر نص هذا الهامش في آخر الفصل.

بشدّة: القبيلة الإسرائيلية كمثال[٢٨]، والتي اتخذت أشكالاً مصرية ورافدية وكنعانية عبر إعادة إنتاج ثقافي. فنحن لا نستطيع أن نفهم التوراة مثلاً دون أن نتصور شخصية تاريخية قادت أحداثاً مهمة في التاريخ الإسرائيلي سواء كانت موسى أو لم تكن، إلاّ أن طابعها المصري يختفي تحت قصدية العمل على إقامة هوية خاصة (لبني إسرائيل)، وهم يعترفون بها بدءاً من أور مروراً بحرّان وفلسطين ومصر. فهي رحلة إقامة وإنشاء شخصية خاصة جداً، لم تستعر المفاهيم فقط، وإنما حَرفية الطقوس أيضاً، تلك الحرفية التي تضع حدوداً خارجية للشكل، وتملؤه.

تأخذ بعض العادات بُعداً تقديسياً، كالختان في اليوم الثامن بعد الميلاد. إنه عادة مصرية، لكن يعود مدها حتى إبراهيم، كعهد بينه وبين الرب، هو الذي يجعلها جزءاً من شخصية أي يهودي. أي إنها تفقد بُعدها الدنيوي لتصبح أمراً من الرب. ليس الختان في الإسلام ذا بُعد ديني. وهو يعبّر في المستوى المقابل عن إحساس بالفقدان الدائم للذات. لذا تكون للمقدس وطأته العليا بتحويل اليومي إلى «إلهي»، كوني، نظامي. واختلاله يصبح مدنّساً عند رؤيته من الناحية الأخرى.

حتى الآن ما زال كثير من اليهود يتسمّون باسمين بعد الولادة: اسم ديني، واسم عادي (مدني). ربما تكون حالة العزلة الشديدة والعداء المتبادل تاريخياً هو ما استدعى هذه الحالة كنوع من الوقاية، إلا أن الهوية الدينية لم يتم التفريط فيها على مدى التاريخ اليهودي، حتى في عزّ «العلمانية الإسرائيلية المعاصرة» التي تمثل أقصى امتلاء للهوية عبر إنشاء الوطن القومي.

في مصر القديمة لم تكن الحالة الطقسية مساوية للحالة اليهودية، رغم وجود المعابد وكثافة الآلهة. كانت الصلوات توجّه في الصباح للإله رع والذي ترمز إليه الشمس، وقد ورثت المسيحية هذه الروح. إلاّ أن طقوس الموت المصرية لا تجدها في أي ديانة من الديانات على وجه الأرض، وكأنه حالة سلبية لهوية ممتلئة أو متضخمة، تتنفس فقط عبر نفي ذاتها بالموت. إن هوية الحياة ليست بحاجة إلى وطأة الطقوس. أما هوية الموت فهي التعويض، خالق التوازن بين المملوء جداً، والفارغ جداً (الوجود/ الوطأة إزاء العدم). ولذا يمكننا أن نتحدث عن الدين المصري القديم بأنه «دين الموت». بالطبع نحن لا ننفي طقوس الولادة والزواج والصلوات والتحوّلات في المجتمعات الزراعية القديمة، وإنما نشير فقط إلى أكثر الطقوس وطأةً أو إزاحةً بالنسبة لمسألة الهوية.

في الإسلام تتشابه الحالة كثيراً مع اليهودية: في الصلاة، والشريعة، وإعادة إنتاج

(٢٨) لا يعني هذا أنها كانت قبيلة واحدة ذات عرق واحد، وإنما كانت مجموعة من القبائل المتحركة في الجغرافيا ـ الشرق أوسطية الآن ـ والتي كانت تقوم بالرعي وبالتجارة وبالعمل لحساب الجيوش القديمة في التجسس والاستطلاع والإرشاد، والتي ملأت هويتها عبر فترة طويلة تجاوزت الألف سنة.

القصص اليهودي/ المسيحي بأسلمته.. وإنْ امتلك الإسلام حالة خاصة جداً لم تمتلكها أي ديانة أخرى في التاريخ بالقوة نفسها.

لقد ورث الإسلام «الحجّ» من الثقافة العربية قبل الإسلام. والحجّ لا يعني مجرد طقس فردي يقوم به الإنسان إزاء ربه، إنما هو طقس جماعي: لكل العرب أولاً، ثم لكل المسلمين بعد ذلك. أي إن الإسلام منذ أول لحظة لانتصاره امتلك **قيمة جماعية/ جمعية** لم تتوفر لأي دين آخر، وهذا ما شكّل أحد عوامل توجهه السريع نحو خارج الجزيرة العربية. فهذه القيمة الجمعية شكّلت اللاوعي العربي كأهم قيمة دينية على الإطلاق: بالنسبة للوثنية المكّية، وبالنسبة لبشر مكة أولاً، وللعرب عموماً. الحاجة للآخر، الحاجة المتحققة سنوياً عبر الحجّ، والتي لم تتطلب أي جهد عندما تحوّلت وظيفة الحجّ بالنسبة للدين الجديد: كان من المستحيل بالنسبة للعربي الاستغناء عن الحجّ أبداً حتى ولو كان طقساً وثنياً، حتى إن بعض المسلمين "ارتعب" من فكرة مهاجمة مكة بسبب ضياع الحجّ لأن النبي كان قد أمر أن يُمنع الوثنيون من الاقتراب من الكعبة، وهذا معناه ضياع أهم مورد من موارد السيادة. لكن القرآن أجابهم: «يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عَيْلَةً فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم. قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» [التوبة، ٢٨ ـ ٢٩].

لذا ارتبط الحجّ في هذا النص القرآني بالقتال والجزية والغنيمة. إن جماعية هذا الطقس في الضمير (اللاوعي) العربي، شكّلت أرضية نفسية لوحدة الجزيرة العربية على الأقل، ثم لمفهوم الفتح كتعويض واستجابة في الوقت نفسه.

لقد حللنا من قبل في كتبنا المختلفة المفاهيم الأساسية التي جعلت مفهوم الفتح يأخذ بعده المقدس، ولا يبقى مجرد مفهوم دنيوي من مفاهيم التوسّع[٢٩]. ولا داعي لتكرار ذلك الآن لكي لا نخرج عن موضوعنا.

إذن شكّل الحجّ إحدى القواعد الأساسية للهوية العربية الإسلامية، والتي ما زالت تفعل فعلها الجمعي بالنسبة لمسلمي اليوم وتصوّراتهم عن الأمة الواحدة.

فإذا انتقلنا إلى الصلاة الإسلامية التي يُفضّل آداؤها جماعةً، تبدو وكأنها جمع لجيش يتدرب يومياً خمس مرات. يقول في ذلك إبراهيم العدوي: «إن الصلاة الجامعة التي أداها المسلمون وراء إمام كان هو الرسول غالباً بنفسه، قد شجعت روح النظام بفضل دورها في تربيتهم على الطاعة. فمن يرَ صفوف المسلمين في الصلاة، لا يمكن أن يغفل ما كان لهذه الصلاة المنظّمة من قيمة تربوية في نفوس المسلمين منذ أول الأمر. إذ يكفي المرء أن يتذكّر

---

(٢٩) انظر كتابنا التاريخ والأسطورة م.س، الخاتمة.

فقط أن ذلك الشعب كان أبياً لا يخضع لمشيئة خارجية وأنه افتقر إلى الشعور التام بالطاعة، حتى يقدّر في الحال ما لها من أهمية في إيقاظ روح النظام والمحافظة عليها»[٣٠].

أهمية الصلاة تكمن في أنها طقس يومي يتكرر خمس مرات، إضافة إلى عدد آخر من الصلوات، وصلاة الجمعة خاصة، وكلها تفعل فعلها التوحيدي: فعل المشاركة الذي هو من أهم عوامل الاعتراف والتقبّل داخل البنية الثقافية عموماً.

ويأتي الاعتراف من عمل «المنعكس الشرطي»، أحد أسس التعلّم والتي يفهمها علماء البنية العصبية الآن، التي تشكّل مخزوناً موحداً، مخزوناً يبدو نمطياً في تشكيل الوعي وتوحيده: إنه عمل على الهوية.

مثل المسلمين، يصلّي اليهود ثلاث صلوات يومياً، ويُفضّل أداؤها في غُرف المتدينين جماعةً، كل مجموعة تشكّل عشرة على الأقل، يُفصل فيها الرجال عن النساء كالصلوات الإسلامية (إلاّ من بعض الحالات النادرة وفي بعض المجتمعات فقط). ويُسمى الكنيس «بيت الفِلاح» bet filah أي بيت الصلاة. وفي منصّة القائم بالطقوس «رباني» Rabbine الذي يقود الطقوس، وعلى المنصة نجمة داوود كرمز يراه اليهود يومياً.

الصلاة أيضاً هنا تُمارس فعلها الشرطي في ملء الهوية، مثلها مثل أفعال المشاركة الأخرى في راحة السبت والأعياد الكبرى والصغرى، وفي الميلاد والزواج والموت. لقد استطاع اليهود ـ عبر وطأة الحالة الطقسية، وقوة الشريعة: التحليلات والتحريمات ـ المحافظة على حد أدنى طوال عصور طويلة قاسية، ليخرجوا لنا فجأة وهم يقولون: «نحن هنا». اليهود هنا مازالوا أحياء كشعب واحد.

لقد أفادتهم المحن والعداء والحروب في الضغوط المُمارَسة على الشخصية اليهودية وعلى إحساسها العكسي بالهوية لدرجة تبدو مَرَضّية: مَرَضّية لأنها رفضت الذوبان داخل الهويات الأخرى، وظلت كنواة صلدة عصية على الاندماج.

وضعف الطقوسية في الديانة البوذية هو ما جعل البوذيين يستعيرون من الهندوسية عالمها الغني بالأساطير ويعيدون إنتاجه في صبغة بوذية. ورغم ذلك ظلت البوذية ديانة أقلية داخل المجتمع الهندي. وإذا كانت قد انتشرت في اليابان، فذلك بسبب تطوّرها الدائم من مجرد فلسفة تأملية تهتم بالبعث بعد الحياة وخلاص الإنسان من آلامه ورغباته الحسّية بالاندماج في الكون والوصول إلى مرحلة «الإشراق» satori (النيرڤانا)، إلى ديانة ذات طابع مؤسسي ديني يمتلك شعائره الدينية المتنوّعة وتعاليمه الفقهية. فعندما دخلت البوذية اليابان في القرن السادس، جرت عليها تحويرات كثيرة خلال القرون التالية. ومع ذلك لم تصمد عندما ارتبطت بالتنظيم الرهباني (السانجا) Sangha الذي أخذ شكل

(٣٠) إبراهيم العدوي، **تاريخ العالم الإسلامي**، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٨٣، ص ٨٣.

السلطة السياسية والعسكرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر في علاقتها بالنظام الإقطاعي، وتحولت في القرن التاسع عشر بعد سقوط الإقطاع لصالح الرأسمالية إلى شبه فولكلور يتحدث عن البعث بعد الموت وتناسخ الأرواح، أو عن استخدام وسائل التأمل والاسترخاء كحاجة سيكولوجية.

لقد لفظت اليابان الحديثة التصوّرات الدينية للكون، لأن الكونفوشية (الصينية الأصل) تعارضت مفاهيمها الخمسة مع التحوّلات الرأسمالية. فالفلسفة الكونفوشية «تؤكد على النظام العقلاني للطبيعة يكون فيه الإنسان عنصراً منسجماً، وتؤكد على نظام اجتماعي قائم على أساس قواعد أخلاقية صارمة، تقف على قمته دولة موحدة، يحكمها رجال ذوو علم وحكمة أخلاقية رفيعة. ولها نصوص هي موضع إجلال وتقديس، لكن من دون مفهوم للألوهية، ومن دون مناصب كهنوتية، ومع قليل جداً من الطقوس الدينية. الكونفوشية لم تشتمل على أية عبادة ما، وإنما أكدت على التفكير السديد والحياة السليمة، من خلال الولاء للحاكم، وولاء الأبناء للآباء، والتمسك الصارم بمجموعة الطقوس والآداب الاجتماعية الملائمة..»[٣١].

ومع تراجع الكونفوشية في القرن التاسع عشر، تراجعت أيضاً البوذية والشنتوية اللتان ارتبطتا سوياً على المستوى المؤسّساتي، لدرجة بدا فيها اليابانيون القدامى بوذيين وشنتويين في الوقت نفسه، بل وكونفوشيين أيضاً[٣٢].

تراجعت البوذية عموماً لصالح الشنتوية كديانة قديمة تمركزت حول عبادة الظواهر الطبيعية مع كمية لابأس بها من الأساطير والطقوس التي جعلت الهوية اليابانية القديمة ممتلئة المحتوى، حيث فشلت الفلسفتان الكونفوشية والبوذية في احتكار الهوية اليابانية بسبب "" ر الشديد للمحتوى الطقوسي، وتحولهما إلى دين تأملي. وهنا عوضتهما الشنتوية التي أصبحت الديانة الوطنية وأعادت ربط الأسلاف الأباطرة كآلهة على الأرض، أو ما يسميه بيتر بيرجر نظام «معات» ma'at المصري[٣٣]، الذي لم يفصل الآلهة عن الكون والبشر. وهكذا أصبحت الشنتوية جزءاً من الحركة التي أدّت إلى قلب نظام توكوغاوا وتأسيس نظام جديد في عام ١٨٦٨. أي أحيت تقديس الإمبراطور مرة أخرى في العصر الرأسمالي، فغدا ذلك الأرضية الثقافية التاريخية للنظام الجديد، مثلما كانت الثقافة اليونانية بالنسبة للرأسمالية. أي أن الشنتوية نفسها انزاحت من المجال الديني إلى المجال الثقافي، مثلها مثل بقية الديانات الأخرى.

---

(٣١) أروين رايشاور، اليابانيون، ترجمة ليلى الجبالي، الكويت، عالم المعرفة - ١٣٦، ١٩٨٩، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٣٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٣١١.

(٣٣) انظر: P. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit.

ما حدث للشنتوية يردّ بقوة على نظرة «التطوريين» الذين اعتقدوا أن الثقافة الإنسانية تتطور من الأديان البدائية، أو ديانات التعبد، إلى ديانات التوحيد. فالتعددية (الوثنية) اليابانية أرست مفهوماً خصباً للتطور الرأسمالي التالي عبر العلمانية، وهو المثل نفسه الذي يرد أيضاً على تصورات بيرجر حول إعلاء الإله اليهودي، أو البروتستانتي في التمهيد للعلمانية الأوروبية.

فكلما كان الدين قوياً (مثل اليهودية أو المسيحية في أوروبا قبل الرأسمالية)، كلما كانت المعركة دامية بين التصورات القديمة والتصورات الجديدة. وكان اليهود مع التطورات الجديدة لا بسبب دينهم، وإنما بسبب استبعادهم التاريخي والذي فصّلناه سابقاً.

إذا انتقلنا إلى الأساطير الصينية لوجدنا فيها خاصية مدهشة، يمكن أن نقول عنها إنها «صينية» وتعميمها يصبح حينئذ نادراً بسبب ارتباطه بـ«الهوية». كيف؟

لقد عانت الصين كثيراً من كثافة سكانية عالية عبر عهودها التاريخية الطويلة وحتى الآن. وكان ذلك يشكّل دائماً عبئاً كبيراً على نظام الاكتفاء الذاتي في الدولة المركزية القديمة. هذا بالإضافة إلى جغرافيا مسكونة بالمتاعب كالفيضانات الهائلة الدورية والزلازل والأعاصير، وحروب مستمرة بين الأباطرة بكل صنوفها.

تلك المحن ذاتها هي التي أنتجت ما يمكن تسميته «أساطير المحن» أو «الأساطير الصينية»[٣٤]. فأساطير الفيضانات الرافدية أو العبرية (نسخة عن سابقتها) أو الإغريقية يظهر فيها بطل هارب من الطوفان، بل مُصْطَفى من الآلهة، أو بطل محظوظ. أما بطلا الطوفان الصيني «فون» و«دا يوي»، فلم يكونا محظوظين، بل قاوما الفيضان الواصل إلى السماء، وروّضا النهر: إنهما مكافحان لا هاربان.

أما الإله الصيني «بان قو»، فقد فصل السماء عن الأرض في ١٨ ألف سنة (ليس كما خلق الله الكون في أساطيرنا في ستة أيام واستراح في اليوم السابع). وبعد أن عانى من فلق السماء عن الأرض (يقول القرآن عن السماء والأرض أنهما «كانتا رتقاً ففتقناهما»)، لم يتسيّد الكون، بل سقط ميتاً متناثراً، فتحوّلت أجزاء جسده إلى الشمس والقمر والنجوم والأزهار والأنهار وكل شيء في الطبيعة. لقد ضحّى بنفسه من أجل إغناء الكون: إنه إله مناضل يُؤْثِر الكون على ذاته، ويتحوّل.

آلهة أخرى اسمها «نيووا» أضرمت ناراً هائلة فوق الأرض، لتصقل حجراً من خمسة

---

(٣٤) انظر نص الفكرة عينها في كتاب وو بن: **الصينيون، المعاصرون**، م. س، ص ٨٧ - ٩٣. ويقول في ص ٦٣ «إن اليوم الذي يتخلى فيه الصينيون عن الرموز الصينية للكتابة يعني أنهم يتخلون عن وجودهم الثقافي. ويقول عنها في ص ٦٠: «إنها العمود الفقري للثقافة الصينية»، أي أنها دعامة الهوية الصينية!

ألوان لترقع السماء. ويقوم طائر أسطوري صغير «جيغ وي» بردم البحر، وهو يحمل في فمه الفروع الصغيرة والأوراق والحصى ويحضرها ليرمي بها في البحر العظيم، جيئة وذهاباً، حتى يتمّ له ما أراد. . فيا له من دأب وصبر عظيم كان يعانيه ذلك الشعب، ليظهر في عالمه الروحي بكل هذه القوة والسطوة!

كانت الآلهة الصينية إنتاجاً صينياً خالصاً، حيث كانت تعكس النظام الاجتماعي والأخلاقي بأمانة انسجامية قلما نجد لها مثيلاً في المجتمعات الأخرى التي بدت أقل انسجاماً ووحدة من الصين. إن إدخال الآلهة إلى المسرح التاريخي دمج التاريخ الروحي بالتاريخ الفعلي، مثلما حدث في أسطورة «إيزيس وأوزوريس وست» في التاريخ المصري القديم. لقد تشابه النظامان القديمان إلى حد مدهش[٣٥]!

---

(٣٥) في تفصيل إعادة إنتاج التاريخ عبر العالمين: عالم الدين وعالم الواقع، راجع: برستيد، **فجر الضمير**، مرجع سابق.

هوامش وتعليقات

(٢٧) ربما رأت بعض شرائح الدين الإسلامي خاصةً في آسيا وبالتحديد في بعض مناطق باكستان الغربية، أن الطقوس الإسلامية «غنية جداً»، أو بمعنى أدق ثقيلة عليهم لدرجة تخلّوا فيها عن بعض الطقوس.

فجماعة «أهل الذكر» الباكستانية يصل تعدادها ـ كما تذكر بعض الإحصائيات ـ إلى ربع مليون شخص، أسقطوا الصيام وعدّلوا في الصلوات. فهم يقرأون الفاتحة ثم يركعون ثم يسجدون، وفي سجودهم الطويل نسبياً يدعون الله بحرية فيما يرغبون فيه. واختفى المنبر من المسجد. وقلّت هذه الصلوات القصيرة من خمس صلوات في اليوم إلى ثلاث: الفجر والمغرب والعشاء. ويشهدون بأن الله واحد، ولكنهم يعدلون في الشهادة فيضيفون إلى محمد قائد دعوتهم، فيقولون: «وأن محمداً ـ المهدي رسول الله».

ولاختزال الطقوسية أيضاً، قاموا بتسوير منطقة فيها جبل صغير أو هضبة، يصلون إليها حُفاة عبر الحصى في الأرض، ثم يتوجهون إليها داعين الله كشكل من أشكال الحج الصغير، لأن في الحج الكبير لا شك مشقة وعناءً كبيراً بالنسبة لهم، رغم أنهم لم يعودوا يتوجهون في صلاتهم إلى كعبة مكة، وإنما إلى كعبتهم الخاصة (جبل مراد).

وهم يدّعون بأنهم مسلمون على مذهب الإمام أبي حنيفة، وهم بالتالي سُنّة، رغم أنهم يُطلقون لفظ «الإمام» على المهدي: الشريك في الرسالة.

وقد حاولت الجماعة الإسلامية الدخول إلى قراهم محاولةً تصحيح إسلامهم ووصلت هذه المحاولات المتتالية بالعنف المسلح إلى درجة لم يعد يُسمح فيها لأي غريب بالدخول إلى منطقتهم، رافضين التدخل في طريقة عبادتهم، وهويتهم الخاصة.

وتُذكّر هذه الطقوس الخاصة بحد الاكتفاء الطقسي بالنسبة لهم والذي على أساسه تم إعادة إنتاج الطقوس الإسلامية وتحويلها إلى مجرد أذكار وأدعية توجه إلى الله مباشرة من دون حاجة للالتزام بالقواعد القديمة.

وهم يتشابهون وجماعة البهائيين المتركزين أصلاً في إيران، ويعتبرون أنفسهم امتداداً للإسلام. ومع ذلك فقد تم تشريد معظمهم خارج إيران بسبب معتقداتهم.

استقينا معظم هذه المعلومات من تحقيق عن «أهل الذكر» وغيرهم في باكستان عبر قناة الجزيرة التلفزيونية - قطر بتاريخ ١٧/٧/١٩٩٩. ويُلاحظ أن هذه الجماعة ذات مجتمع زراعي بالنسبة للقرى الصحراوية المحيطة. وربما كان لقيادة إمامهم بعض الدور. وربما كان التأثير الإسلامي أقل احتواءً منه في أماكن أخرى. ولذا يتطلب الأمر دراسة تاريخهم وجغرافية منطقتهم وعباداتهم القديمة قبل الإسلام، لكي يمكن فهم جذور تخلّيهم عن كثير من الطقوس الإسلامية، وربما إضافة طقوس خاصة لم يتعرّض لها البرنامج. فتشكيل الهوية الطقوسية أمر تاريخي أيضاً!!

الفصل السادس

المقدس والاحتمال التاريخي

١ - تقديم

لقد حفزتنا للقيام بدراسة المادة التي شكّلت هذا الفصل(*) «صدفة محضة»: كنت أدرس العبادات عند العرب القدماء لأكتشف أنهم هضموا وتمثلوا كل عبادات المنطقة المحيطة بهم، فأعادوا إنتاجها بتكثيف شديد أنتج في النهاية مشروعهم الضخم: **الإسلام**، وتسلل إليّ بسهولة نموذج حسابي لهذه العملية الثقافية شديدة التمركز، فوجدت أنه من الممكن تجريد مجموعة من العناصر أو الحوادث الثقافية والتاريخية لحد تقريبي، وبهذا التجريد أمكن إنشاء نموذج رياضي كما يفعل العلماء في العلوم الأخرى غير العلوم الإنسانية.

ظننت أنني أمام اكتشاف جديد، لكنني عرفت أن كثيرين قد فعلوا ذلك أو دعوا إلى ذلك من قبل. فهذا شلوتزر يقول في كتابه **نظرية الإحصاء** (١٨٠٤): «على المؤرخ أن يكون إحصائياً... التاريخ كلّ والإحصاء جزء منه»(١). ويحلّل داڤيد هيرلهي التاريخ الأوروبي تحليلاً عددياً(٢)، وقال إن التأريخ الجديد يجب أن يكون إحصائياً لا يستغني عن الكمبيوتر في كل أعماله.

ومع هذا، ظل الحديث عن التمركز والنزعة الأوروبية حديثاً نسبياً، وكذلك أصبح الحديث عن التمركز المعكوس، وهو أيضاً حديث جديد نسبياً خاصة في الساحة العربية.

(*) هذا الفصل هو جزءٌ من دراسة موسّعة عن المصادفة التاريخية، استقطعناه هنا لضرورته لكتابنا هذا، ولفهم أشمل للمسألة الاحتمالية من جميع جوانبها فيما يتعلق بالدين. راجع: د. عبد الهادي عبد الرحمن: «معامل التمركز الثقافي والصدف التاريخية»، دراسات عربية، السنة ٣٤، العدد ٨/ ٧، ١٩٩٨. كما أن جزءاً من هذا الفصل مستقطع أيضاً من كتابنا الفوضى والتاريخ، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٩.

(١) انظر مصطفى العبادي، «تأملات حول التاريخ والمؤرخين»: الكويت، عالم الفكر، العدد ١/١٩٨٩، ص ٢٦٩.

(٢) David Hirlehy: «Quantification in 1980's: Numerical and Formal Analysis in European History», *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (1981 - 82), p. 135.

لكنه تميّز بظواهر معاصرة في الأساس ولم يمتد ليناقشها تاريخياً، خاصةً وأنها ظاهرة أكثر التصاقاً بالأنماط السابقة على الرأسمالية بحكم تحكّم الأيديولوجيا أو المركزة الثقافية في الأنماط التاريخية القديمة. وكنا قد بدأنا ذلك في كتابنا **التاريخ والأسطورة** المذكور سابقاً، فثارت اعتراضات شديدة علينا بأننا نسحب ظواهر معاصرة (الأصولية مثلاً) على حالات تاريخية قديمة (مصر القديمة كمثال)[٣]، مع أننا لم نقم بهذا القفز التاريخي عبر المضاهاة وإنما لبحث ظاهرة الأصولية الثقافية أو التمركز الثقافي في التاريخ، خاصةً وأن أفكار التمركز الثقافي المعاصرة تحتوي في بنيتها الرئيسية كتلة هائلة من ثقافة الأنماط السابقة على الرأسمالية.

إذن جاء النموذج الرياضي تقريبياً، ولا يمكن له أن يكون غير ذلك، لأن حساب المسألة الثقافية هو حساب منظومة معقدة ومتداخلة يبدو من المستحيل تدقيقه، خاصة إذا طبق على حالات نعيشها الآن دائمة التقلب؛ وهو أيضاً نموذج تبسيطي مرتبط بالأدوات الرياضية المتاحة. إلاّ أنه كان ذا قيمة كبرى بالنسبة لفهم المسألة الثقافية في علاقتها بالأنماط التاريخية، حيث تعوّدنا أن نقرأ في الكتب الكلاسيكية عن ذلك التحديد بين البنية الفوقية والبنية التحتية، والذي أخذ دوراً ثبوتياً لدى عدد من الماركسيين، لأن التسمية بتوصيفها هذا تشير إلى معنى محدّد سلفاً في اللغة: تحتية وفوقية. هذه الفوقية تركّب على التحتية، أي أنها تبدو مجرد ناتج محض لها، وهو لا شك توصيف مخلّ لا يأخذ به كل الماركسيين بالطبع.

هنا كشف المُعَامل الرياضي أن مكة (القرية الصغيرة) ذات الإمكانات «التحتية» الضئيلة نسبياً، أنتجت دولة مركزية إمبراطورية هائلة الاتساع، بإمكانات تمركز ثقافي «فوقي» لم يسبق لها مثيل في التاريخ القديم.

وأدخلنا هذا المُعَامل في لُب المسألة الاحتمالية التي يمكن أن تؤديها عمليات ثقافية كهذه قديماً وحديثاً رغم تغير الأنماط التاريخية من أنماط تحكمها المسألة الأيديولوجية إلى أنماط تحكمها المسألة الاقتصادية في دور كل منهما داخل النمط ككل بالطبع.

وبدأت الأسئلة تتوالى دون إجابات نهائية. ولِمَ لا؟ فلنبدأ التجربة، وهكذا كتبت هذه الإشارات كتخطيط عام جداً لموضوع كبير جداً يحتاج عدداً من البحاثة في الثقافة وفي التاريخ وفي الرياضيات وفي المعلوماتية... إلخ.

٢ ـ الصدف التاريخية وتكوُّن الأديان

فإذا أخذنا الصدفة التاريخية القابلة للتحكّم في ما قبل العصر الصناعي، سنأخذها من

---

(٣) انظر وليد نويهض، «محاولة للبحث عن مخرج نظري لتاريخ المنطقة: قراءة في كتاب التاريخ والأسطورة»، لندن، جريدة الحياة، ١٩٩٤/١٠/٨.

جانب بعيد وموغل في القدم، أي في عصر ليس قريباً من العصر الرأسمالي، بل يبعد عنه بأكثر من عشرين قرناً من الزمان. وللقارىء أن يختار أزمنة أخرى يبحث فيها عن بعض النماذج، فالأمثلة كثيرة، لكننا سنختار مثلين نظن أننا نراهما نموذجيين في فهم دور المصادفة التاريخية، الأول: فلسطين؛ والثاني: مكّة.

أولاً، فلسطين التاريخية:

كيف تحولت فلسطين إلى محطة استقبال وتوديع كل تراث المنطقة المحيطة بها؟ بمعنى أدق، كيف أصبحت فلسطين معيدة إنتاج لكل ثقافات المنطقة: البابلية، الآشورية، المصرية، الكنعانية، الفارسية.. إلخ؟

لو أردنا أن نطرح السؤال نفسه كسؤال يتعلّق بالصدفة التاريخية، علينا أن نقول: لِمَ أصبحت فلسطين «خزان» المنطقة الثقافي، ولم تصبح مصر أو بابل أو آشور مثلاً ذلك الخزان بالمعنى الذي نقصده: أي الإنتاج الفعال لكل ثقافة المراكز الحضارية القديمة؟

المصادفة التاريخية هي التي جعلت فلسطين مركز الضغط أو معبر الثقل الحضاري من الشرق إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب، ومن الجنوب الى الشمال، أي من فارس والعراق القديمة، من الحثيين ومن المصريين ومن الكنعانيين. الإمبراطوريات الصغرى في توسُّعها كان لا بد لها أن تدوس فلسطين في قلبها ومن كل اتجاه. هذه نقطة. والنقطة الأخرى هي أن الغلبة الصحراوية لفلسطين جعلت بنيتها الديموغرافية بنية قبائل متحركة وفي كل اتجاه بحثاً عن الاستقرار في الأراضي الزراعية القريبة أو على أطرافها.

إذن كان سكان فلسطين التاريخية جزءاً من المنطقة المحيطة بها عموماً، إضافة إلى القبائل المستقرة في قراها، وكانت ثقافة فلسطين التاريخية هي دمج وتمثّل مجمل ثقافات المنطقة[٤]، نتيجة للضغط أو لطبيعة الضغط المتبادل عليها، ونتيجة لحراكية البشر وطبيعة الجغرافيا «البيئية» التي تميّزها. لذا ازدهرت اليهودية فيها وبزغت المسيحية منها، وتبنَّاها الإسلام كأول قبلة للصلاة بما في ذلك من دلالات عدة.

المصادفة لا تعني اللاسببية، وإنما لكل صدفة «قانونها وحاكمها» الخاص: الصدفة في بيئتها، في جغرافيا محيطية، خلقت حضارات توسعية تبادلت هذا المعبر الجغرافي، أو جعلته حائطاً ضمنياً لصد الضربات المضادة: أي كرة قدم، على حد تعبير برستيد[٥].

المسيحية التي «خرجت» من قرية فلسطينية هي التي تعمّق السؤال، لأن المسيحية عمّت العالم القديم كله، فلِمَ كانت هذه القرية بالذات ولم تكن دولة حضارية ذات ثقافة غنية ـ كمصر مثلاً ـ هي التي أنتجت هذه المسيحية «الفلسطينية»؟ أو لماذا لم تُنتج في روما

(٤) لفهم ذلك بالتفصيل يمكنك أن ترجع إلى كتابنا **التاريخ والأسطورة**، مرجع سابق.

(٥) انظر: هنري برستيد، **فجر الضمير**، مرجع سابق.

أو أثينا أو فارس أو بابل، رغم أنها حاوية إعادة إنتاج كل هذه الثقافات بما فيها الثقافة اليهودية التي هي أيضاً إعادة إنتاج ثقافات المنطقة في لحظتها التاريخية؟

ولتعميق الإحساس بهذه المسألة سنطرح السؤال بطريقة أخرى: من بين مئات الثقافات بل آلاف الثقافات التي عمّت الكرة الأرضية في الفترة الزمنية نفسها، لم يُقيّض لإحداها أن تنتج المسيحية إلاّ في فلسطين. فلماذا؟!

أهي إرادة التاريخ أم إرادة الجغرافيا أم إرادة الله؟ أم تُراها الصدفة المحضة التي ولّدتها أحداث وتفاعلات في تلك البقعة الصغيرة من العالم؟

في هذا المثل تعرضّنا لأسباب المصادفة وبنيتها بالإشارة، أي فلسطين كموقع انبعاث لديانة عالمية؟ في الحقيقة، ليست فلسطين سبب عالمية الديانة المسيحية، وإنما الرومان هم الذين قاموا بعولمتها[٦] Globalization في العصر الإمبراطوري، أي في ذلك العصر الذي تحولت فيه الدول المركزية المحلية إلى دولة مركزية ذات طابع عالمي. لكن المسيحية ـ الأخرى ـ تحوي في بنيتها الثقافية ما يؤهّلها لأن تكون الأيديولوجيا السائدة لنمط كهذا. . تلك البنية التي أُعيد إنتاجها ببطء شديد عبر أكثر من عشرة قرون قبل الميلاد لتظهر لنا في شكلها الأخير عندما تبناها الرومان رسمياً عام ٣٢٤م مع بعض إنتاجها المعاد من جديد وتبعاً لمعادلة السيطرة الجديدة. إن إعادة الإنتاج لثقافة منطقة واسعة جغرافياً ولمدة زمنية طويلة في «مطبخ» فلسطين هو الذي أنتج عالمية هذه الديانة ببعدها التوحيدي. فـ«طبخة» تاريخية بهذا الحجم ما كان لها أن تنتج ديانة محلية، خاصة إذا كانت الصدفة التاريخية قد وضعت بالقرب منها «حاملها»، وهذا «الحامل» هو الإمبراطورية الرومانية.

إن تصورنا غياب «الحامل» لأمكننا أن نتصوَّر تحجيم إمكانيات مثل هذه الديانة، مثلما حدث للميثروية بعد انهيار الإمبراطورية الفارسية، وكذلك باعتبار أن الميثروية تعتبر ديانة محلية أخذت طابعها الانتشاري بعد تمدد هذه الإمبراطورية، ومع انحسارها أدمجت في بنية الثقافة المسيحية. وهنا، لو تأقلمت المسيحية كفرضية جدلية (وتأقلمت عكس تعولمت) بسبب غياب «الحامل التاريخي»، كان يمكن أن نتصوّر مصيرها كمصير المثروية، أو اليهودية، أو الأوزيرية، أي أن يُعاد إنتاجها من جديد وبشكل جديد حتى يأتي حاملها القادر على عولمتها، أو لا يأتي أبداً.

(٦) بالطبع تختلف طبيعة العولمة في العصر القديم عنها في العصر الحديث تبعاً للنمط التاريخي الذي تجري فيه، والحدود الجغرافية التي تخضع لها. العولمة القديمة تعني مجانسة العالم القديم تحت رايات ديانات التوحيد الكبرى كالمسيحية والإسلام مثلاً. ولفهم العولمة الحديثة يمكن أن نرجع إلى كتاب سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

وهذه الفرضية الاسترجاعية Retrospective مفيدة أيضاً في كشف أحد أعمدة التلاقي بين إنتاج ثقافة وحاملها التاريخي، وهذا التلاقي هو عنصر من عناصر المصادفة أيضاً.

الأمر الآخر في هذه الصدفة التاريخية سؤال تجريبي: بمعنى أنه لو قُدر لـ«معمل» التاريخ أن يعيد إنتاج الشروط التي ذكرناها حول إعادة إنتاج الثقافة، ووجود حامل تاريخي آني Synchronic أو متزامن، فهل من الضروري أن يحمل الحامل (الرومان هنا) الثقافة المنتجة (المسيحية هنا)؟ أي هل هي نتيجة إجبارية كما أن ١+ ١ = ٢، أم أنها نتيجة احتمالية فقط؟، أي هل يمكن للحامل (الرومان) أن يعيد إنتاج ثقافته (تعددية الآلهة) في ديانة جديدة (توحيد الآلهة) ويجانس بها العالم القديم؟ النتيجة لا شك احتمالية وليس العكس: (الاحتمالية Probability تعني اللاتوقعية من غزارة النتائج الممكنة). وهذه الاحتمالية هي عنصر مضاف لفهم مسألة المصادفة التاريخية في المثال المذكور.

ثانياً، مكّة:

سنطرح الأسئلة عينها على مكّة التي أُنتج فيها الإسلام. ولكن علينا أولاً أن نطرح الأسئلة الاتساقية، والتي يكمن وراء ألفتها الظاهرة عمل تجريبي كبير كان يمكن أن يؤدي إلى ممكنات متعدّدة واحتمالات تضرب الثقة في مثل هذه الاتساقية التي تجعلنا نسير في اتجاه خطي، من الألف إلى الياء. بينما إذا أردنا كشف حدود المشروع الإسلامي في بدايات الدعوة في مكة وبعد الهجرة حتى الفتح، سيكون علينا أن نستقرىء الوقائع المتنوعة الشديدة الكثافة، المتفرعة الاتجاهات لتتكوّن لدينا معلومات كافية (نمتلكها الآن نسبياً) لنقوم بعملية الاستنباط التي تعتمد على وفرة معلوماتية.

١ ـ الاتساقات الاستنباطية:

عكس فلسطين ظلت شبه الجزيرة العربية ـ الحجاز خصوصاً ـ بعيدة عن الطحن المتبادل، منسية أو عبئاً على الفعل الإمبراطوري، فتُرك لها أن تنمو بتفاعلاتها المتفردة[٧]. وتشاء الصدفة التاريخية أن تكون الجغرافيا «المكّية» عنصراً كاملاً لإنتاج ثقافة جديدة بالنسبة للعرب. فمكّة تقع في أهم طريق قديم للقوافل التجارية الرابط بين الشام واليمن كمعبر لإفريقيا، وكطريق إلى الخليج العربي. تتحول هذه القرية إلى أهم مركز ثقافي وتجاري في القرون الأولى بعد الميلاد بالنسبة لشبه الجزيرة العربية، فتصبح أكبر «معمل» لإعادة إنتاج ثقافة المنطقة مرة أخرى. ولم يكن هذا أمر اختيار مكّي كما صوره الإخباريون في السيرة[٨]، وكأنه كان اختراعاً من إرادة بطل هو قُصي بن كلاب، ولكنه كما يقول هيرين

---

(٧) لتفصيل ذلك، يمكن أن ترجع إلى كتابنا: جذور القوة الإسلامية ـ قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

(٨) انظر: سيرة ابن هشام، أو سيرة ابن كثير على سبيل المثال.

Heeren كان «تقليداً» ملحاً خلقته الحاجة لراحة المسافرين في مكان ظليل من حر الصحراء المحرقة، وتحولت هذه الاستراحات إلى مراكز تجارية ومواقع للعبادة وأداء الطقوس[٩]. في قلب هذه المراكز، كانت مكة أهم النقاط على الطريق. فقد عُلِّق في الكعبة ما يُقارب ٣٦٠ صنماً مع صور المسيح والعذراء، على حد ذكر جواد علي[١٠]. تحولت الآلهة إلى بضاعة. وعندما تتقادم تأخذ موقعها في «دار الآلهة». ومعظم هذه الآلهة ـ إن لم تكن كلها ـ كانت مستوردة من المنطقة المحيطة بها، خاصةً من الشمال مثل «اللات، العزى، مناة»، وكلها ذات جذور بابلية ـ آشورية كما ذكر عبد المعيد خان في كتابه **الخرافات والأساطير عند العرب**[١١]. إن هذه «الاستيعابية»، أو بمعنى آخر، «إعادة إنتاج كل ثقافة المنطقة»، هي ما أدى إلى ناتجها العربي: «الإسلام». لقد جرّبنا في دراسة لنا بالإنجليزية أن نضع مُعاملاً حسابياً تقريبياً ـ رغم صعوبته أو استحالته في المسألة الثقافية ـ إلا أننا اكتشفنا فائدته، رغم تقريبيته الشديدة، وعمّمناه على حالات أخرى، فأدى إلى نتائج هامة جداً في بحث آليات التحولات الثقافية الكبرى في التاريخ، وأسميناه مُعَامِل التمركز الثقافي «Ratio of Culturo-Centrism»، أو مُعَامِل إعادة إنتاج الثقافي «Coeffecient of Cultural Re-production»، وهو مصطلح أوّلي خاضع للتعديل في أي لحظة قد نراها أو يراها غيرنا[١٢].

افترضنا أن عدد الآلهة التي ذكرها أصحاب السيرة صحيحاً، أي ٣٦٠ «إلهاً». وافترضنا أنها مأخوذة من آلهة المنطقة الممتدة من الخليج العربي حتى البحر المتوسط، بما فيها مصر. وافترضنا مجازاً ولتسهيل العملية الحسابية أن مساحتها ٣.٦٠٠.٠٠٠ كم٢. وكذلك افترضنا أن مساحة الكعبة وما حولها من دار الآلهة ٣٦٠ متراً مربعاً. هنا ستكون الحسبة سهلة جداً وهي هكذا:

ـ الإله الواحد سيحتلّ مساحة متر مربع واحد في الكعبة.

---

(٩) من كتاب محمد حسين هيكل حياة محمد: *Heeren's Researches: Africa*, Vol. I, pp. 23, (Quoted by Muir).

(١٠) جواد علي: **تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٦، ج ٢، ص ٢٨٧.

(١١) دار الحداثة، ط٤، ١٩٨٣.

(١٢) لقد فصلنا هذا المُعامل أيضاً في دراستنا: «Reflections on Historical Spread of Cultures and Formation of Religions in the Ancient Middle East Area». وهي دراسة لم تنشر بعد. ويمكن للعملية الحسابية أن تكون أكثر تعقيداً بالطبع عندما توضع في الاعتبار عناصر أخرى غير المساحة وعدد الآلهة. فهناك عناصر أكثر فعالية من عناصر أخرى، ولا شك أننا سنأخذ «وحدات» أكبر، ولكن بسّطنا الأمر لسهولة استخراج المغزى لا أكثر.

ـ وبما أن هذه الآلهة هي آلهة منطقة لا تقلّ مساحتها عن ٣.٦٠٠.٠٠٠ كم٢، فإن الإله الواحد سيحتلّ مساحة ١٠ بلايين متر مربع.

ـ وإذا قسمنا مساحة الإله الواحد في المنطقة على مساحته في الكعبة، لخرج لنا مُعامل التمركز الثقافي المفترض وهو هنا ١٠ بلايين: ١.

هذا التجريد العددي يصل بنا إلى ما نريد قوله في التركيز الهائل لـ١٠ بلايين وحدة في وحدة واحدة. وللتقريب التطبيقي تصوّر أن المكّيين أذابوا عشرة بلايين كيلو سكر في إناء قدرته الاستيعابية إذابة كيلو سكر واحد. إنها عملية خيالية بالنسبة للتجربة العملية بسبب ظاهرة التشبّع، أما بالنسبة للمسألة الثقافية فقد حدثت فعلاً.

إن إعادة إنتاج بهذه الضخامة «التركيزية» لا يمكن إلا أن تنتج مشروعاً كالإسلام أو تنفجر إمكانياتها الخاصة إن لم تجد حاملها التاريخي. هنا نعود إلى تجربة فلسطين التاريخية مرة أخرى والتي تحتاج حسبة مشابهة لـ«مُعَامِل إنتاجها الثقافي» الذي أنتج في النهاية «المسيحية» كما ذكرنا قبل قليل.

يختلف الحامل التاريخي في فلسطين عن شبيهه في مكّة في مسألة جوهرية، وهي أن المسيحية ظلت أكثر من ثلاثة قرون ديانة محلية الطابع تركّز معظمها في مصر حتى حملها الرومان إلى العالم القديم، بينما حامل الإسلام هو منتجه الفعلي في لحظة اندفاعه التاريخي مقوّضاً العالم القديم الذي بدا «فارغاً» إزاءه. وهنا يبدو لانتشار الإسلام مستويان: **الأول**: الاندفاع التاريخي بدءاً بالجهاد بعد الهجرة وانتهاءً بالفتوح الكبرى، وهو مستوى الفعل الإيجابي.

الثاني: المستوى السلبي في «فراغ» المنطقة المحيطة بشبه الجزيرة، أي منطقة أطراف الإمبراطوريتين المنهكتين، تلك الأطراف المضعضعة تاريخياً وثقافياً، مما جعل المستوى الأول أكثر فعالية. فإن أضفنا إليهما مُعامل التمركز الثقافي الضخم كجذر لمشروع كبير إما أن ينفجر بإمكانياته ويموت وإما أن يتحقق بقوة، لدخلنا مستوى ثالثاً.

٢ ـ تبديد الاتساق الخطي:

مع هذا لم ينتج التمركز الثقافي وحده الإسلام، وكذلك لم تقف مكة مع الإسلام وإنما هُزمت مكّة بالإسلام. ظاهرياً ينسف هذا فريضة «مُعامل إعادة الإنتاج الثقافي العالي» كأرضية ضرورية لإنتاج مشروع ثقافي «جديد»، وهذا ما جعلنا نجدل مع هذا «المُعَامل» عنصراً خارجياً سوف يَجْدِلُ عنصرين أساسيين في عملية التمركز الثقافي ويخضعهما لهيمنته:

الأول: هو تبّني الإمبراطورية الرومانية للتوحيد، وتعميمها أو محاولتها مجانسة العالم القديم به. ويمكن القول بأنها أخذت شكلها «الإمبراطوري»، أي تمركزت بمسيحية ذات طابع غربي[١٣].

(١٣) بدا ذلك واضحاً في الصراع بين الكنيسة الأرثوذكسية القديمة والكنيسة الرومانية في مسألة الطبيعة =

الثاني: هو التمركز المكّي بثقافة تاريخية وثنية موروثة ارتبطت بمصلحة اقتصادية مكية.

لم تُعانِ مكّة معاناة فعلية من وطأة بيزنطية أو فارسية لأسباب عدة أهمها العزلة الجغرافية والتاريخية للحجاز، فظلت «تطبخ» موروثها ووافدها على نار هادئة لعدة قرون مستفيدة من موقعها التجاري لرحلتي الشتاء والصيف. ومع ذلك، كانت بيزنطة وفارس حاجزاً شمالياً بدولتي الغساسنة والمناذرة، وبدولة اليمن كحاجز جنوبي. إذن كان هناك تهديد كامن لكنه تهديد فعلي للقبائل خارج مكة. هنا جاءت الفعالية من خارج مكة، حيث ظل محمد يدعو أهلها لدينه ثلاثة عشر عاماً ولم يتبعه سوى تسعين ـ وقيل ـ أربعين شخصاً. وأكثر الأرقام تضيف ٨٣ مسلماً هاجروا إلى الحبشة[١٤]، وأيّاً كان الرقم الفعلي، فإن المقاومة المكية كانت فعالة. ولم ينفتح الطريق إلاّ خارج مكة عبر الهجرة إلى يثرب ثم البدء بالقتال (الجهاد).

القبائل العربية خارج مكة لم تستفد مما يخزنه سادتها ويستمتعون به. مخارجهم إلى الشمال كانت تصطدمُ بالحائط الفارسي أو البيزنطي في دولتي المناذرة والغساسنة، ومخارجهم نحو الجنوب بالدولة اليمنية (الفرسية حيناً ـ الرومانية حيناً آخر). هذا الاصطدام هو ما خلق حالة الحصار التي جعلت القبائل العربية تعيش حالة أزمة دائمة يتمّ تدويرها باستمرار في التآكلَ العربي ـ العربي، بالغزو والقصاص، إلى أن دخل الإسلام كحلٍ تجميعي للأزمة وتفجيرها بالسيطرة على القبائل ثم بإخضاع مكّة.

هكذا نستطيع أن نرصد مجموعة استرجاعية من الاحتمالات المستقبلية:

١ ـ أن ينغلق طريق التجارة من الشمال إلى الجنوب انغلاقاً وظيفياً عبر سيطرة الروم (أو الغساسنة) على ممرات القوافل وفرض شروط مجحفة، تُفقد مكة دورها ويتم إخضاع شبه الجزيرة للإمبراطورية وتتحوّل إلى المسيحية؛

٢ ـ أن تقود مكة العرب بإنشاء دولة حجازية محلية تظل وسيطاً بين الشمال والجنوب لفترة زمنية، تعود في الظروف المذكورة إلى التفكك بعد أن تفقد عوامل تجميعها. وهذا لم يحدث لأن إمكانيات مكة الفعلية لم تؤهلها للقيام بهذا الدور التوحيدي خاصة في ظل الوثنية وطبيعة الجغرافيا؛

= الواحدة والطبيعتين للمسيح والتي وصلت لحد الصراع. انظر تفصيل ذلك في كتاب إدريس بل، مصر من الإسكندر حتى الفتح العربي، ترجمة عبد اللطيف علي، القاهرة، دار النهضة العربية.

(١٤) راجع ذلك في: جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، بيروت، دار القلم. وكذلك انظر محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص ١٦.

٣ ـ الاحتمال الذي انفتح بعد ثلاثة عشر عاماً من الدعوة وقد كان مغلقاً تماماً، بعد أن قادت «الصدفة» محمداً إلى يثرب، فيتحرر من الحصار ويجني ثمار تحرره.

ما هو العنصر الثالث إذن في المعادلة؟

العنصر **الأول**: التوحيد المسيحي؛ **الثاني**: التمركز الثقافي المكي؛ العنصر **الثالث**: التوحيد الإسلامي.

علينا أن نفرّق هنا بين هزيمة مكة «سياسياً»، وبين انتصارها ثقافياً، لنرد على التناقض الظاهري بشأن فرضية «مُعامل إعادة الإنتاج الثقافي».

إن الإسلام كمشروع تجميعي جاء كأيديولوجيا توحيدية، لكننا لا نهمل ـ في ظل سيرورته ـ أنه نتج كثقافة داخل مكة، وما كان له أن يقوم من دونها. كذلك كان أهم طقس ديني مكّي على الإطلاق جزءاً من البنية الطقسية الإسلامية، ألا وهو الحج، إضافة إلى اندماج البنية الثقافية العربية داخل الحاوية الإسلامية. هنا لم تختفِ الثقافة المكّية، بل مثّلت العنصر العربي في الحاوية الإسلامية، ومثّل العنصر الخارجي (المسيحية واليهودية) الشكل التوحيدي له[١٥].

الإسلام هنا هو العامل الخارجي الذي ضفّر التمركزين الثقافيين (المكّي ـ الإمبراطوري)، لأنه لم يأت مكّياً تماماً، ولا مسيحياً تماماً. فهو كمشروع توحيد اصطدم بحدود الثقافة المكّية التاريخية وإمكانياتها «المحلية». وكمشروع إعادة إنتاج ثقافة توحيدية كان يعيش أزمة اللحظة، وما يمكن أن نسمّيه «آلية الحصار» التي تهدد إمّا بالإخضاع أو بالانهيار، لكنها مع هذا تفتح الطريق أمام انتصار وتجاوز. والاحتمال الأخير هو الذي حدث نتيجة لأسباب تاريخية ناقشناها في مكان آخر[١٦].

السؤال التقليدي الذي يطرح نفسه هنا: لِمَ لم تظهر مسيحية عربية بدلاً من الإسلام، كما حدث في الأقطار التي خضعت للسيطرة الرومانية؟ الإجابة البسيطة هي أن مكة ومنطقة الحجاز لم تخضع للسيطرة الرومانية مباشرة، والإجابة العميقة تقودنا إلى التمركز الثقافي المكي بإعادة إنتاج ثقافات المنطقة كلها على قاعدة تاريخية. مكة هي الصدفة التاريخية الغارقة في موقعها كملتقى طرق تجارة تلك المنطقة.

هل تبدّد الاتساق أم أنه تأكّد هنا؟

---

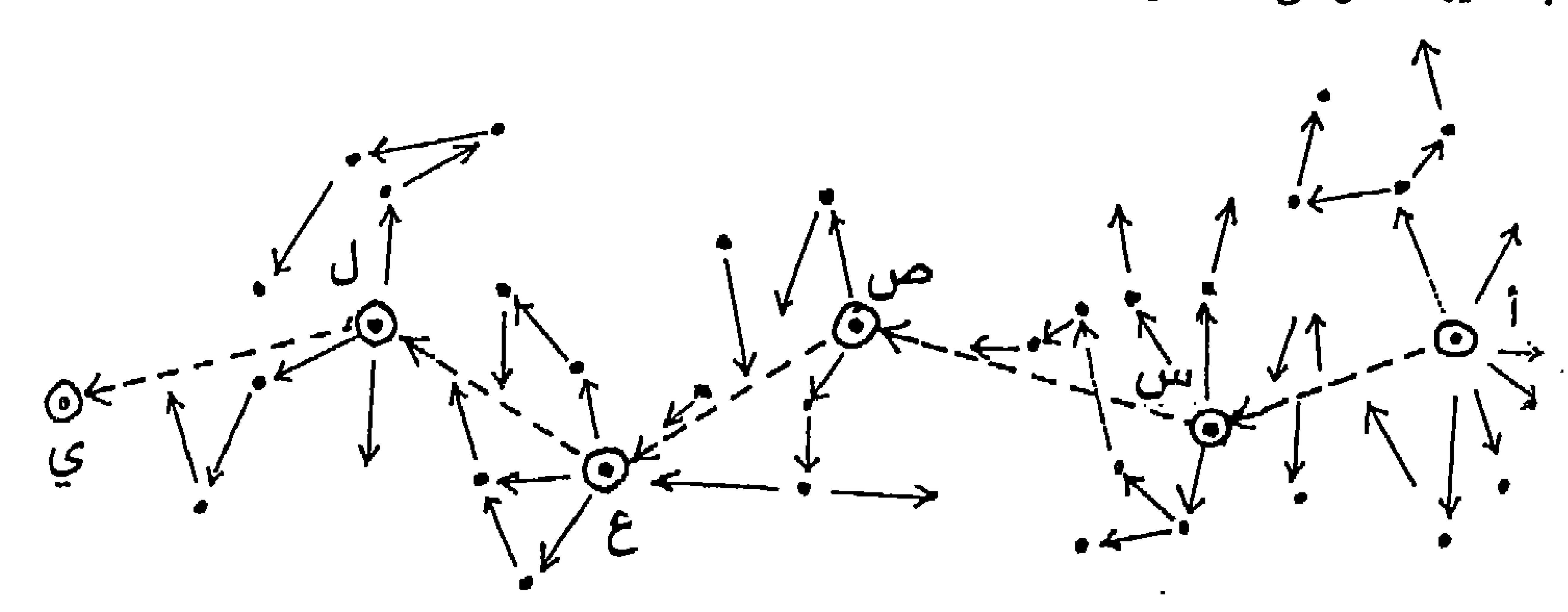
(١٥) قمنا في كتابنا: **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، بكشف آلية توظيف النصوص المسيحية واليهودية في إطار النص الإسلامي، أي أسلمة التوحيد الديني السابق. راجع مثلاً: «قصة يوسف: قراءة جديدة كإعادة إسلامية لنص توراتي»، ط٢، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٨.

(١٦) انظر كتابنا: **جذور القوة الإسلامية ـ قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية**، مرجع سابق.

الاتساق المنطقي واضح فيما نقدمه من عقلنة لحالة مكّة. لكن ما نروم تبديده هو الاتساق الخطي، لكي نقوم بإعادة بناء الأحداث ضمن احتمالاتها لا ضمن صيرورتها، لنتمكن من اكتشاف أبعادها الخفية لا حدودها الظاهرة. الاتساق الكامل مسألة لاتاريخية، وتتضمن الشك العميق في مكوّناتها الميتافيزيقية. فالانهيارات التاريخية وإعادة تدوير أشكال الفشل التاريخي في بناءات تكرر ذاتها قد تراوح عشرات القرون وقد تُخرِّج أزمتها عبر العنصر الثالث (الخارجي)[١٧].

فلِمَ انتظرت مكة أكثر من ثلاثة قرون قبل أن تُفاجئنا بالدعوة المحمدية؟ ولِمَ اضطرت الدعوة للقيام بعملية تجريب واسعة حتى انفتح طريق الهجرة؟ ولِمَ تحركت السرايا والغزوات ترعب القبائل إلى أن دانت يثرب كلها، وبها صنع جيشاً احتل به مكة؟

لو رصدنا الغزوات والحروب الإسلامية إبان المرحلة المحمدية، يوماً بيوم، لخرجنا بصورة تخطيطية كالموجودة في الشكل أدناه. إنها حرب كلعبة الشطرنج، ارتبطت بساحة المعركة حركة بحركة وخطوة بخطوة، لا يهيىء فيها اللاعب كل حركاته مسبقاً وإنما ترتبط «تحريكاته» بعملية احتمالية تخضع للقوانين الإحصائية التي تضع كل العوامل في الحسبان، بما فيها العوامل المتغيّرة.



أدت الحركة (الحدث أ) إلى الحدث (س) إلى الحدث (ص) إلى الحدث (ع) إلى (ل)، وانتهت إلى (ي) في الخط المتقطع كتعبير عن بناء منطقي لصيرورة الأحداث استنباطياً. بينما الحركة الفعلية للوقائع قد تكون حركة الخطوط الأخرى المتشابكة، والتي تبيِّن غزارة الوقائع التاريخية واتجاهاتها (استقرائية الأحداث).

فهل معنى هذا أن مكّة كانت قادرة على خوض اللعبة، لكنها لم تُرِدْ أن تلعبها وأُجبرت على ذلك بعد أن خسرت معظم قطعها؟ وهل الإجابة في الاحتمال الثاني الذي رصدناه بدولة محلية حجازية تقودها مكة؟ أم العودة إلى تدوير أشكالها التاريخية القديمة بعد الانتصار؟

(١٧) هو ليس خارجياً تماماً وإنما يبدو قفزة جديدة رغم طبيعة تكوّنه من قواعد داخلية مأزومة.

نعم!! كل هذه الاحتمالات كانت مفتوحة أمام الفعل التاريخي، لكنها لم تتحقق. والذي تحقق، هو نجاح العرب بالإسلام في إنشاء دولة مركزية ذات طابع عالمي (إمبراطورية تاريخية).

هنا تدخل «الصدفة التاريخية الناجحة» في نسق «الضرورة» العتيد. والضرورة التي نقصدها هي شروط اللحظة التاريخية الحاكمة (سمُّها الفعّالة). إذن، لا تلغي الاحتمالية الأنساق، لكنها لا تؤيدها وإنما تُخضعها للمراجعة الدائمة في مجرى التحوّلات.

لتبسيط هذه الفكرة المجرّدة بالمثال الإسلامي نفسه، نقول إن الدولة العربية الإسلامية هي شكل من أشكال اللحظة الإمبراطورية في التاريخ القديم، والتي بدأت بالمحاولة الهلّينية، وانتهت بالدولة العثمانية الإسلامية. فما إن نجح الإسلام في إنشاء دولته حتى دخل مجرى «الضرورة» العتيد. الضرورة التاريخية هنا هي حدود النمط التاريخي Historical mode، أي المدة الزمنية التي يستطيع فيها أن يكرّر أو يجدّد عناصر إعادة إنتاجه إلى أن يتحوّل إلى نمط آخر. انتهت «الضرورة» الإمبراطورية الإسلامية بصعود نمط تاريخي جديد هو النمط الرأسمالي منذ أربعة قرون تقريباً، وما زال مهيمناً حتى الآن.

هل تلك «الضرورة» المزعومة هي التي جعلت الإنسان ينتظر في كهفه ربع مليون سنة أو نصف مليون سنة، ليخرج فقط قبل عشرة آلاف سنة؟!

يرد كلود ليڤي ستروس قائلاً: «إن هذا الانتظار ليس له معنى أكثر مما له هذا العدد من الضربات التي على اللاعب أن ينتظرها ليرى نظام أرقام معيّناً يحصل، إذ إن نظام الأرقام هذا يمكن أن يحصل من الضربة الأولى أو من الضربة الألف أو من الضربة المليون، كما يمكن ألاّ يحصل أبداً. ولكن طوال هذا الوقت، لا تتوقف الإنسانية ـ على غرار اللاعب ـ عن المضاربة. ودون أن تريد ذلك دائماً، ودون أن تأخذ ذلك دائماً بعين الاعتبار ـ بشكل دقيق ـ تجري الإنسانية الصفقات «الثقافية» وتنطلق في «عمليات حضارة» تتوج كل واحدة منها بنجاح متفاوت (. . .) إنَّ ما هو صحيح في الزمان صحيح في المكان، ولكنه يعبّر عن نفسه بشكل آخر. وما الحظ الذي تتمتع به حضارة ما لتعميم هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات في مختلف المجالات ـ وهو ما نطلق عليه اسم الحضارة ـ سوى نتيجة لعدد وتنوع الثقافات التي تساهم معها في إنجاز ـ غالباً بشكل لاإرادي ـ استراتيجية مشتركة. قلنا: «العدد والتنوع، والمقارنة بين العالم القديم والعالم الجديد عشية اكتشافه تبرز بوضوح هذه الضرورة المزدوجة. . .»[١٨].

ونضيف أيضاً أن العشوائية العالية في زمان ومكان الإنسان «الأول» هي نتاج

---

(١٨) انظر: UNESCO, *Race et histoire*. Paris, 1952. ترجمه د. سليم حداد إلى العربية بعنوان: **العرق والتاريخ**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٨، ص ٥٦ ـ ٥٧.

«اللاخيرة»، تلك الخبرات المتراكمة هي التي خلقت مفهوم «الضرورة» الذي بدأ على حياء في التنظيمات الاجتماعية الأولى، وتطوّر في السيطرة على المستوى العالمي، وهي التي ذكرها ليفي ستروس بطريقة أخرى عندما أجرى حسبة نسبية لتاريخ ظهور الاكتشافات الرئيسية بالنسبة لظهور بداية الحضارة التقريبي، فيرى أن الزراعة نشأت خلال مرحلة متأخرة تساوي ٢٪ من هذه المدة، التعدين ٠,٧٪، الحروف الأبجدية ٠,٣٥٪، فيزياء غاليليو ٠,٠٣٥٪، الداروينية ٠,٠٠٩٪[١٩]. وتتدرج الثورة العلمية والصناعية الكاملة للغرب في حقبة مساوية لنصف في الألف (٠,٠٠٥٪) تقريباً من الحياة المفضية للبشرية[٢٠].

ومع ذلك، ينسى ليفي ستروس هذا عندما يساوي ـ مبالغاً ـ بين الأنماط التاريخية فيذكر بعض الإنجازات التقنوية للحضارات القديمة بحماس إنسانوي Humanist، مثل حضارات الإنكا والحضارة المصرية القديمة، ويقول: «نحن ما زلنا مرتبطين بالاكتشافات التي ميّزت ما نسميه دون أية مغالاة الثورة النيوليتية: الزراعة والتربية والخزفيات والحياكة.. ومنذ ثمانية آلاف أو عشرة آلاف سنة، لم نضفِ على كل هذه الفنون الحضارية سوى الزيادة في الاتقان... حقًّا إن ثمة بعض العقول التي لديها ميل مزعج لحصر امتياز الجهد والذكاء والخيال بالاكتشافات الحديثة، في حين أن تلك التي أنجزتها الإنسانية فيما يُسمى بالحقبة "البربرية" ليست سوى من فعل الصدفة، وليس لها بالإجمال إلاّ قيمة قليلة. يبدو لنا هذا الضلال خطيراً جدًّا ومنتشراً كثيراً»[٢١].

وقد يكون مبرراً له أن يضرب التمركز الأوروبي أو الغربي في إطار السيطرة على العالم، خاصةً إذا أخذت هذه السيطرة بُعدها العرقي. لكن «تصطيب» المراحل التاريخية في حالة واحدة تخفي التغيّرات، أو بمعنى أصح الانقلابات النوعية داخل الأنماط التاريخية والتشكيلات الاجتماعية، قد يتناقض تناقضاً ظاهراً إذا دقّقنا في الحسبة التي نقلها عن ليسلي وايت. فمساواة الثورة النيوليتية بالثورة الصناعية ـ لضرب العرقية ـ قد يكون أمراً محموداً في البرامج السياسية أو برنامج اليونسكو الذي وضَعَ الكتاب من أجله، لكن هذه المساواة على المستوى الموضوعي تؤجل كشف أبعاد الصدفة والضرورة. فالصدفة ليست أبداً نافية للجهد والذكاء كما يوحي هذا الكلام، وإنما تشكّل مع الجهد أو القصد الإنساني مجرى الضرورة الذي يسير داخل الأنظمة الاجتماعية والحضارية.

٣ ـ مُعامل الإعادة والميل الإحصائي:

عندما تحدّثنا عن التمركز الثقافي، تحدّثنا عن تمركزين في لحظة تاريخية واحدة:

(١٩) نقلها ليفي ستروس عن: Leslie A. White: *The Science of Culture*, New York, 1949, p. 196.

(٢٠) *Ibid.*, p. 49.

(٢١) *Race et histoire*, op. cit., p. 43.

تمركز «عام» يمكن أن نسميه تمركز «الضرورة التاريخية»: التوحيد وحامله الإمبراطوري؛ وتمركز «محلي»: التعددية الدينية على قاعدة موروثة. ثم أضفنا إليهما جدل الحصار أو الأزمة التي يواجهها المحلي، ورصدنا طبيعة الاحتمالات أو الميل الإحصائي لتفاعل هذه العناصر الثلاثة. فوجدنا أنه ميل مشروط بإمكانيات نتائج الأزمة (المشروع التوحيدي الإسلامي) وقيمة الفعل (الدعوة والجهاد المتواصل) ومقاومة التمركزين (العام والمحلي): الإمبراطوريتان البيزنطية والفارسية، مكة.

إن نجاح المشروع يعني دخوله «نفق» الضرورة التاريخية، بتكوين دولة خراجية على النمط الإمبراطوري (الدولة العالمية). فإذا افترضنا أننا كنا نعيش تلك اللحظة التاريخية بإمكانياتنا التنبّوئية الحالية ـ وهي إمكانية مستحيلة لحظتها ـ يُمكننا أن نقول إن الميل الإحصائي كان في اتجاه النجاح. الإشكالية أن المؤرّخين لا يستطيعون إلاّ ربط المدى المنظور إذا كانوا يعيشون اللحظة نفسها، وهو مدى يُقارب مدى «السياسي» أيضاً الذي تهمّه الإنجازات الآنية أو ما يمكن تعريفه بـ«الفاعل» الذي يخوض معركة مشروعه.

الآن وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي فقط أُشرعت الأقلام لتحليل وكشف أسباب هذا الانهيار. صحيح أن البعض تنبأ تنبؤاً ميتافيزيقياً بانهيار تلك الصيغة، لكن أحداً لم يتصوّر وقعها الغليظ على العالم. التنبؤات السابقة كانت تحليلية لطبيعة النظام، لكنها لم تكن «إحصائية» قط.

وهذا المثال قد يقرّبنا ـ بطريقة ما ـ من فهم «الميل الإحصائي» الذي هو في حقيقته ميل موضوعي لأقوى الاحتمالات الممكنة في الأفق المستقبلي. ولكي لا نغوص في تفاصيل تلك القضية الشائكة سنقول ـ بشكل عام جدًا ـ إن التناقضات في الاتحاد السوفييتي السابق كانت محكومة في آخرِ طرفِ الضرورة التاريخية الخاصة بهذه البنية، والتي احتاجت مخرجها من النفق فقط: البيروسترويكا، التي كانت عامل تفكيك بدلاً من أن تكون عامل إنعاش (بعث). الميل الإحصائي هنا ـ نرصده الآن بعد وقوع الأحداث ـ هو الذي أدّى بناتج الاتحاد السوفييتي السابق (الدول القومية الجديدة) إلى دخول مجرى الضرورة الجديد (عولمة النظام الرأسمالي بإمكانيات لم تتحق قط من قبل).

يسأل عبد الله العروي سؤالاً دالاً ويجيب عليه عندما يقول: «.. نتساءل عن مطابقة المنطق الاجتماعي للواقع التاريخي. ماذا نفهم بالضبط من علاقة الارتباط، من الميل والاتجاه، من مقياس التشتّت، من المعدلات والمؤشّرات؟ يقول المؤرّخ التقليدي: هذه المفاهيم تهمّ فقط المدى الطويل في حين أن ما يهمّنا نحن المؤرّخين هو المدى القصير لأنه منظور الفرد الفاعل، منظور الغاية البشرية. عندما يُعارض البعض بين الغائية التخمينية المبطنة في تحليلات الإخباريين وبين الميل الإحصائي المحجوب عن المعاصرين، والذي يكشف وحده عن التطوّر الموضوعي، فإنهم في الواقع يُعارضون بين الأحداث التاريخية من جهة والقوانين الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى. لقد استخف كينز بالاقتصاديات

الكلاسيكية التي تقرّر أن التوازن يتحقق دائماً على المدى الطويل قائلاً: «على المدى الطويل نكون قد متنا جميعاً». وهذا بالضبط هو موقف المؤرّخ الذي يربط الغاية في التاريخ بالمدى المنظور. .»[٢٢].

الميل الإحصائي هذا هو ميل زمني لأنه ناتج تفاعلات ـ ظاهرة أو كامنة ـ تؤدي إلى تحوّلات تاريخية مشهودة، أما واقع اللحظة وحده فلا يُمكن أن يُظهر هذا الميل أبداً[٢٣].

عندما حوّلنا مُعامل إعادة الإنتاج الثقافي داخل مكة إلى مُعامل حسابي تقريبي (١٠ بلايين: ١)، كان هذا المُعامل وحده يكشف ميلاً، أو اتجاهاً نحو حالة «غليان ثقافي كبير» قد يؤدي إلى انفجار أو تغيير كما ذكرنا. فإذا ضافرناه بالميل الإمبراطوري باتجاه مجانسة العالم نحو التوحيد وأضفنا ميلاً ثانياً يتمثّل في صعود مشروع توحيدي فعلاً، نكون قد رصدنا الميل الكبير نحو تطور موضوعي يربط الثقافي بالتاريخي.

هذه «الميول» مجتمعة منجدلة هي التي تصل بنا إلى نجاح إقامة الدولة العربية الإسلامية. المهمة المطلوبة الآن: كيف يُمكن ترجمة هذه التأويلات إلى عملية حسابية (نموذج حسابي)؟ وهي عملية صعبة ـ وتكاد تكون مستحيلة ـ لأنها يجب أن ترصد كل المتغيرات إذا أردنا أن تكون دقيقة. وهي لهذا لن تكون إلاّ حسبة تقريبية مجازية تتعامل مع العناصر الرئيسية، هي في مثالنا هنا ثلاثة عناصر كبرى. فما الفائدة إذن من هذه العملية إن أمكن تحقيقها؟!

---

(٢٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ج١، ١٩٩٢. انظر فصل: «التاريخ بالعدد»، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢٣) في الوقائع لا يمكن تأكيد توقع حدوث واقعة محدّدة في لحظة بذاتها، ولكن يمكن توقع ذلك إحصائياً خلال فترة تاريخية ـ قد تطول أو تقصر ـ تقدّم خبرة نمطية كافية نستطيع من خلالها توقع انتظام نتائجي أو ما يمكن أن نسميه انتظام «الضرورة التاريخية» النسبي. أما في حالة القطائع النظامية (الانقلابات النمطية، القطائع المعرفية) فتسود اللاتوقعية Uncertainty. في الحالات النظامية يتم رصد التكرار الملاحظ والتكرار النسبي والتكرار المتوقع على المدى الطويل. ففي حالة حوادث منتظمة لا نهائياً (وهو ما لا يحدث البتة)، لا مشكلة في توقع الاحتمالات بإنشاء جدول مميّز لها. لكن مع حوادث غير مرتبة تكون فترة التوقعات محدودة، لأن احتمالات التغير تكون سريعة. فإذا رمزنا مثلاً لمجموعة أحداث بالأرقام ١، ٣، ٢، ٥، ٧، ٤، ٩، ١١، ٦، فإن احتمال الحدث الزوجي يكون ٣٠٪، لكن إذا تمت بعشرة الأحداث خلال هذه الفترة التاريخية بشكل لا يمكن ترتيبه بطريقة ما، فإن اللاتوقعية تكون سائدة. لذا قد يكون التوقع المؤكد خلال الفترة الحالية بالنسبة لمستقبل المراكز الحاكمة للعالم في مجرى «ضرورة النظام الرأسمالي المعاصر» صعباً جداً أولاً بسبب الانقلابات السريعة للوقائع، وثانياً بسبب محدودية الخبرة التاريخية بالنسبة لهذه المتغيرات خاصة ونحن نعيش زمنها الآن. لفهم النظامية والشروط المنسجمة واللانظامية يمكن أن ترجع إلى: Alexander M. Mood, Franklin A. Graybill and Duane C. Boes, *Introduction to the Theory of Statistics*, McGraw International Book Company, 3rd edition, 1984.

الفائدة في نظرنا أنها قد تقدم تنبؤاً في اتجاه الموضوعية، عندما تكشف الميل التاريخي لتطور الوقائع في فترة زمنية قريبة من الأحداث، وبالتالي يُمكن رسم استراتيجيات أكثر فعالية في التعامل مع اتجاهها وقوتها، خاصةً في هذا العصر الذي امتلك فيه الإنسان قدرات عالية لتحكم وإمكانيات علمية هائلة للتقييم والحساب.

المشاكل التي تقدمها في نظرنا جمّة، وكلها تتعلق بقارىء الأحداث: فهمه للتاريخ، ممارسته للواقع، نظرته للمستقبل.. إلخ، ومن ثم تحديده لقيم المُعامل الثقافي والميول الإحصائية التي تقع خارجه. وهي هنا مشاكل قائمة فعلاً على خريطة الواقع عبر تنوع الرؤى ورسم الاستراتيجيات وتحديد الثانوي من الأساسي.

٣ ـ الصدف التاريخية والضرورة التاريخية

تُخضع جبرية لابلاس كل حركة ـ ولو ضئيلة ـ لصيغة عامة General Formula، فإذا جهلناها أو كان هناك ما يمنع من إدراكها بسبب ضآلة معلوماتنا، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة. هذه الصيغة الكونية التي أقرها أوغست كومت لا بد وأن تحتوي مسبقاً أي فرضية، بمعنى أن كل شيء محدد ومُدرَك بها، ولا توجد أي فرضية صحيحة خارجها. تقتل هذه «الحتمية اللابلاسية ـ الكونتية» Laplace-Comte determinism أي إمكانية احتمالية في عالمنا، وهي تُخضع الإنسان لضرورة واحدة علوية محدّدة سلفاً. الإنسان في منظورها بلا تاريخ، يحكمه «إله/ صيغة» يحيط بكل شيء، فتنتفي البطولة، الأخلاقيات، الأيديولوجيات. إنه يموت كما تموت النحلة عندما تدافع عن خليتها، هي ليست شهيدة ولا بطلة؛ إنها تعيش ضرورتها البيولوجية. هذا العالم المحدد سلفاً خيالي، لأن كل شيء مكتوب في المخطوطة منذ زمن طويل. كذلك لا معنى للتقدم أيضاً ولا للتطور ما دام كل شيء مرسوماً سلفاً داخل هذه الصيغة الكونية. وفي الحقيقة، إن هذه الصيغة موجودة بشكل أو بآخر داخل كل الفلسفات الميتافيزيقية، وفي كل المعتقدات الدينية، وفي أي أيديولوجية تمتلك حتمية مسبقة، حتى ولو فتحت قوقعة ضرورتها أحياناً. وهي تشبه أيضاً الأنساق الخطية التي وصفناها فيما سبق من بعض جوانبها.

عندما شبّهنا الهزّة التي أحدثها «حجر رشيد» لكُتّاب التاريخ في أوروبا، بهزّة العالم إثر اكتشاف القارة الأمريكية، قال البعض إننا نبالغ. وعندما تحدثنا عن مصادفة اكتشاف البخار والآلية ودورهما في تغيير تاريخ الإنسانية، قيل أيضاً إننا نبالغ[٢٤]. وبمتابعة هذه

(٢٤) انظر مقالة وليد نويهض: «محاولة للبحث عن مخرج نظري لتاريخ المنطقة ـ قراءة في كتاب التاريخ =

الهزات الثلاث اكتشفنا أنها كلها جاءت مصادفة: اكتشاف شامبليون لحجر رشيد الذي كان فتحاً حقيقياً لكشف تاريخ الشعوب القديمة؛ اكتشاف القارة الأمريكية الذي أسهم في القفزة الرأسمالية وتطورها اللاحق؛ واكتشاف قوة البخار ودخول الآلة كقطيعة ـ أو انقلاب ثوري ـ غيّر دور التكنولوجيا القديمة ونقل الإنسانية إلى عصر الصناعة أو ما يسمى بالثورة الثانية في حياة البشر(٢٥).

وبمتابعة هذه الفتوح الثلاثة وجدنا أنها حدثت في فترة تاريخية متقاربة، أي في بداية العصر الرأسمالي، وهذا ما جعلنا نطرح السؤال مرة أخرى: رغم ما مرّ على مصر من رجال آلاف السنين، لم يستطع أحدهم أن يقرأ جملة واحدة مما سجّلوه وملأوا به المقابر والمعابد وأوراق البردي والتماثيل.. إلخ، على الرغم من الغزو الخارجي المتواصل منذ العصر الروماني حتى العصر المملوكي. فلِمَ انتظر التاريخ الحملة الفرنسية ليقوم أحد رجالها بفكّ طلاسم اللغة المصرية القديمة؟ ورغم الرحلات البحرية التي قطعت البحار شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، لم يُقيّض لإحداها أن تحط على الشواطىء الأمريكية، حتى قادت الصدفة ـ خطأً ـ كريستوف كولمبوس إلى تلك الشواطىء بدلاً من أن يحط على الشواطىء الهندية! ولِمَ انتظرت الإنسانية أكثر من عشرة آلاف سنة لتكتشف الآلة التي تحرك الآلة منذ الثورة الزراعية (النيوليتية) أو الثورة الأولى؟!

إن هذه الأسئلة لا تبالغ في دور أي منها، وإنما هي فتوح حقيقية قدمت للإنسان مسالك جديدة لامتلاك حريته والتحكّم في الطبيعة من حوله. وبالطبع يمكن الإجابة ببساطة مريحة على هذه الأسئلة بالقول إنها مصادفات انقلابية جاءت ضمن لحظة انقلابية في تاريخ الإنسانية هي لحظة ظهور الرأسمالية وصعودها الأول.

وللإجابة المعمّقة على هذه الأسئلة يمكن أن نقول بأنه ليست هناك ضرورة علوية واحدة تحكم التاريخ سلفاً. والضرورة التاريخية التي تحدثنا عنها هي ضرورة متحركة dynamic، أي أنها ضرورة مؤقتة: «بنية نظام» قابلة للتفكك والتحوّل. انهيارها كامن في بذرتها، وهي خاضعة دائماً للمتغيّرات حتى ولو عاشت عدة آلاف من السنين. مثالها يمكن أن نراه في أشكال الدويلات المحلية والتنظيمات الاجتماعية البدائية، ثم في أشكال الدول المركزية المحلية أو ما يمكن أن نسميه نمط الاكتفاء الذاتي وإعادة تدوير أشكاله التاريخية، ثم في نمط الدولة المركزية العالمية أو ما يطلق عليه نمط

= **والأسطورة**، م.س، في نقده لكتابنا: **التاريخ والأسطورة**. وقد رددنا عليه في الجريدة نفسها (**الحياة**، العدد ٢٢ ـ ١١ ـ ١٩٩٤)، بمقالة مطولة نُشر بعضها بعنوان «مظاهر تدوير أشكال الفشل التاريخي».

(٢٥) يعني تأثير الفراشة أن حوادث صغيرة قد تؤدي إلى تحولات خطيرة. انظر في ذلك: د. محمد عامر في تعليقه على كتاب جامز جليسك: «الفوضى صناعة علم جديد»،الكويت، **عالم الفكر**، العدد ١ (١٣٦) ١٩٨٩.

الإنتاج الخراجي وإعادة استبدال مراكزه، ثم في نمط الإنتاج الرأسمالي بمراكزه وأطرافه، ثم في نمط الإنتاج الاشتراكي. . إلخ، وهي ضرورات تاريخية متحولة فرضتها مجموعة من الشروط التاريخية الخاصة بكل نمط سواء في انبنائه أو استمراره أو تفككه.

ومع ذلك، نحن لا نساوي بين الضرورات ولا نمرحلها، بمعنى أن ضرورات الاكتفاء الذاتي تختلف عن ضرورات الدولة الإمبراطورية، وضرورات الدولة الإمبراطورية (الخراجية) تختلف عنها في النظام الرأسمالي العالمي. كذلك لا تخضع كل الشعوب لمستوى «الضرورة التاريخية»[٢٦] نفسه حتى ولو عاشت النظام ذاته. وقد بيّنا ذلك منذ قليل ونحن نتحدث عن حالة مكّة بالنسبة لحالة «العالم» آنذاك، وهذا ما يجعلنا نتحدّث بصيغة الجمع عندما نتحدّث عن الضرورة لا في تحديدها بل في كشف آلياتها على مستوى بنية نمط عالمي، وعلى مستوى بنية طرفٍ خاضع ـ بطريقة أو بأخرى ـ لهذه العالمية. لأن آليات التحوّل داخل المراكز تختلف عن آليات التحوّل داخل الأطراف، بحكم الخلاف بين آليات عمل البُنيتين وتكوّنهما. بل نستطيع أن نرصد في المراكز نفسها آليات مغايرة للتحوّل والتحكّم، وكذلك لا نستطيع تضطيب الأطراف كلها في ضرورة واحدة ـ في اللحظة التاريخية الحالية على الأقل ـ لكننا يجب أن نحترس بعض الشيء ونحن نتحدث عن «نمط تاريخي» في مسألة الضرورة وآلياتها، لأننا لا يمكن أن نماهي بين عولمة تعتمد على «الثقافة والأيديولوجيا»[٢٧] في ظل الأنماط السابقة على الرأسمالية، وبين عولمة تعتمد على «الاقتصاد» في ظل الرأسمالية. فحجم التحكّم وفعاليته في ظل النظام الرأسمالي يتجاوز حدود المراكز الإمبراطورية القديمة تجاوزاً هائلاً. وهذا الحجم وتلك الفعالية هما ما يؤثر سلباً أو إيجاباً على «ضرورات» الأطراف.

---

(٢٦) لا تعني كلمة «ضرورة» هنا دلالتها اللفظية والتي قد تحتوي «الحتمية»، وإنما نشير إلى معنى النسق، أو المنظومة أو النظام التي تنبني ضمن حركة تاريخية متحولة يتم رصدها بعد حدوثها ومحاولة كشف قوانينها الحاكمة.

(٢٧) إن مُعامل إعادة الإنتاج الثقافي الذي افترضناه يكشف الدور الذي تلعبه «الثقافة» بمعناها الشامل أو ما يسمى بالبنية الفوقية، في التحوّلات النمطية التاريخية، حيث حفلت الكرة الأرضية بتبادل الثقافات والمعتقدات في الفترة التي مهّدت لعقود الإمبراطوريات الكبرى في التاريخ القديم. وهنا لا ينطبق عليها الفهم الميكانيكي لعلاقة البنية الفوقية بالبنى التحتية، فإمكانيات مكة «التحتية» (أو الاقتصادية الاجتماعية) لم تكن لتؤهلها بأي حال لإنتاج دولة عالمية، لكن إمكانيات تمركزها الثقافي المشبّع (البنية الفوقية)، هي ما فعل ذلك في ظل إعادة إنتاجها ضمن شروط اللحظة التاريخية. لفهم دور الأيديولوجيا راجع: سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.

خاتمة

ينظر أصحاب كل ثقافة إلى الثقافات المغايرة باستهانة، وهي نزعة قد تتضخّم في المحتوى الديني لمثل هذه الثقافة فتصل لحد اعتبار الآخرين أنجاساً أو أعداءً. فالمحتوى الديني هو حامل الحقيقة التامّة وتصورها النهائي عن الحياة والكون. وربما هو جذر نزعة التمركز الذاتي السائدة في كل ثقافة بشرية.

عندما تحدّثنا عن نزعة التمركز الثقافي لدى العرب، فإننا لم نكن نهينهم، لأنها نزعة موجودة لدى كل البشر خاصةً إذا تهددت مسألة الهوية بكل قوة، ولم نكن نمدحهم أيضاً، فهم لا يمتلكون «تفوّقاً ثقافياً» على الآخرين لمجرد امتلاكهم تاريخاً إمبراطورياً طويلاً في العصور القديمة.

ومع ذلك، تبدو «نزعة التمركز» سلبية في بعض تحليلاتنا وكأنها داء يجب التخلّص منه، وتبدو في تحليلات أخرى لنا مفتاحاً من مفاتيح النجاح التاريخي الذي أدى إلى تعميم ثقافة ما على مساحة واسعة من الأرض، أو على الأقل الحفاظ على ثقافة ما من الانهيار، بل وعلى قاعدتها المهدّدة تمّ بناء مشروع وظيفي متحقق (مثل الإسلام في الأولى، وإسرائيل في الثانية).

هنا قد يظن البعض أن ثمة خلطاً من نوع ما بين «إيجابيات» نزعة التمركز و«سلبياتها»، أو تناقضاً في محتوى المفهوم نفسه. وهذا الظن يحيلنا مباشرة إلى السياق الذي انبنت فيه معالجتنا لموضوع «التمركز الثقافي» و«معاملات التمركز الثقافي»، سواء في دراساتنا وكتبنا الأخرى أو في الإشارات إليها في هذا الكتاب ضمن تحليلنا لأدوات «المقدس» التاريخية.

السياقات المطروحة مختلفة بالضرورة: ضرورة زاوية المعالجة، هل هي تاريخية أم ثقافية؟ وضرورة اللحظة التي من خلالها يتم النظر إلى الحد أو القيمة التي وصل إليها «مُعَامِل التمركز الثقافي». فقد يكون «التمركز» مفتوحاً لصعود متصل يؤدي إلى بناء «حالة تاريخية جديدة»، مثل إعادة إنتاج ثقافات كل منطقتنا في مكة قبل الإسلام والتي بها خرج الإسلام حاملاً هذه النزعة بقوة، وهي نزعة نراها بُعداً كامناً وعميقاً لعمليات الفتح والتحقّق المبهر والسريع، أي إنها نزعة ممتدة في التاريخ ولم تتوقف حتى حقّق العرب إمبراطوريتهم التاريخية.

وقد يكون «التمركز» قد وصل إلى «مداه الحرج» أو قيمته الحرجة Critical value ـ إذا جاز المصطلح ـ وهي الحد الذي بعده لا يعود التمركز يجدد نفسه بإمكانيات جديدة، وإنما يتمحور حول إمكانيات قديمة لا تعود صالحة للزمن الجديد (تسمى أيضاً «التمركز بأدوات الماضي» مثل حالة عدد كبير من التصوّرات الإسلامية الحالية).

إنّ التمركز بثقافة الماضي في العصر الحديث، يختلف عن التمركز بثقافة الحاضر حتى وإن أسست قاعدتها بأدوات من الماضي. فالمهم في العمليتين هو محتواهما الأساسي. وهذا المحتوى هو شرط ملاءمته للعصر، وإلاّ عاد لا يجدد نفسه، ليظل يدوِّر أشكاله القديمة كلها. فكل «ضرورة تاريخية»، كما فصلناها، تصل إلى اكتمالها، فلا تعود إلاّ وتعيد إنتاج ذاتها مرة بعد المرة، فإن نجحت في ذلك عبر تجديد بعض أدواتها (الرأسمالية بالعلم في العصر الحديث)، فإنها تحاول أن تؤبّد تدوير نظامها، وإنْ فشلت في ذلك (دول العالم المتخلِّف الآن كمثال) تتحلل أو تتفكك وهي تحافظ على تدوير أشكال فشلها التاريخي، ربما بعمليات ثقافية متمركزة حول ذاتها، ترى نفسها فيها مساوية أو متفوقة على الآخر الذي ما زال يمثّل نجاح «ضرورته» أو نمطه التاريخي. وهي بذلك تقوم بعملية تشبه خداع الذات أو تضليلها، عندما تحيل كل إمكانياتها نحو تصوّرات الحقيقة والتي يجب أن تكون بالضرورة تامة أو نهائية. وهذه التصوّرات لا تجد ذاتها إلا في المحتوى الديني للثقافة. وربما هذا ما يفسّر علو المسألة الدينية داخل الحاوية الثقافية العامة: تصوّرات الحقيقة النهائية كاملة الامتلاء.

إنّ المواجهة غير المتكافئة هي التي تصعد بالتصوّرات النسبية إلى الحد الأقصى، لتتحول إلى تصوّرات مطلقة عن الحياة والكون. وهذه الإطلاقية تقود عملية «التمركز» الثقافي كلها. فلكي تقبل بتصوّرات غير مطلقة، عليها أن تقبل باحتمال عدم صحة تصوّراتها هي، وهذا معناه أنها ستخسر معركتها أمام تصوّرات العلم أو تصوّرات الآخر المتفوق، فهي في أعماقها تشعر بعدم النديّة، وأنّ المعركة محسومة من بدايتها. هنا لا بد من عملية ردم على هذا الشعور: إخفاء وتمويه بتعالٍ يسهو عن أية إنجازات يحققها الآخر في مجال تصوّراته الخاصة. فإذا تميّزت تصوّرات العلم مثلاً بالنسبية، أي قابلية التراجع، فذلك يمثّل حافزاً قوياً للتعالي والامتلاء الذي لا يحققه العلم بحيرته الكبرى.

«التمركز» هنا يصل إلى أقصى نقطة من الاكتمال. ليس لديه فترة انتظار. يحوز النتيجة دون أن يفصل مقدماتها. الاستعجالية الكامنة فيه تعني سطوة حالة المواجهة بدلاً من العمل طويل النفس والذي يشترط ضعف حالة الأزمة (المواجهة؟!).

ينطبق ذلك على المهمّشين في القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين. يختفي الجدل في مثل هذه العملية، ولذا يصحّ أن نطلق عليها عملية تركيز Concentration، أي مجرد عملية تجميع لثقافات جاهزة مكتملة (دائماً من الماضي)

في مواجهة ثقافة الحاضر على المستوى العالمي (التصوّرات الإسلامية المجاهدة إزاء ما يسمّونه بالصليبية العالمية).. ولا بد أن يكون محتوى المواجهة الحقيقي مُزاحاً من ساحة المعركة وتتم عملية استبدال، فتبدو المواجهة صراعاً بين دينين كبيرين. يُختزل الثقافي إذن إلى مجرد دين يواجه ديناً آخر، ويُختزل الصراع بكل أبعاده الاقتصادية والسياسية إلى مجرد صراع بين تصورين مكتملين، أحدهما وهمي مثل طواحين دون كيشوت.

التركيز، بهذا المعنى، يشبه تجميع أسلحة جاهزة، وهو يشبه التصوّر الاقتصادي الماركسي لعملية «التركيز» التي تعني التجميع التلقائي لرؤوس الأموال الفردية في الإنتاج[1]، وهذا معناه ببساطة أنه إذا نما رأس المال في مكان ما، فذلك لأنه كان قد أفقد من مكان آخر، والمنافسة في مثل هذه الحالة تغني البعض في اللحظة نفسها التي تقتل فيها البعضَ الآخر. المعركة الثقافية الحالية تبدو معركة تجميع ثقافي أو تركيزاً لثقافات جاهزة ومتماسّة مع المسلمات الاجتماعية، أو كما يحلل بيير بورديو[2]، جدلية العلاقة بين تبادل المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقمعية لتخرج علينا بحالة أشبه بالطبيعية يُسمّيها «الجَبْلة الاجتماعية» Habitus. ورغم أن هذه الجدلية تعني تمركزاً Centralization[3] لا تركيزاً Concentration، إلا أن مفهوم الجَبْلة الناتج يمكن توظيفه في عملية التركيز الثقافي أثناء المواجهة، رغم أنه انبنى أساساً على عملية «تمركز» لمجموعة من المجالات.

لكن بورديو لم يفرّق في الحقيقة بين التركيز والتمركز، وإنما تحدث عن مجموعة من رؤوس الأموال، بما فيها رأس المال الثقافي، في عملية تركيز تبدو تلقائية، غير محسوسة، وخيوطها غير مرئية. فبدا جدله ـ لغوياً ـ أكثر تمشياً مع مفهوم «الجبلة الاجتماعية»، والذي يتحكم بلاوعي في المجالات وكل عملها بشيء أشبه ما يكون بالتعالي السحري، فبدا أكثر التصاقاً بمفهوم التركيز لأنه لم يفصل طبيعة هذا الجدل وآلياته حتى وإن ذكره.

هنا، يكون من الضروري أن نفهم الخلاف بين المفهومين: التمركز والتركيز ـ ثقافياً ـ على المستوى التطبيقي بما يتماشى وما ذكرناه في هذا الكتاب. وللقارىء أن يرجع إلى ما ذكرناه في كثير من دراساتنا ـ جزء منها في هذا الكتاب ـ عن معامل التمركز الثقافي المكّي قبل الإسلام، والذي وصل إلى ما يقارب ١٠ بلايين: ١، وهو مُعامِل عالٍ جداً يتسق

(١) انظر في تفصيل ذلك: Marx: *Capital*, 3 vol., Chicago, Charles Kerr, 1933, vol. 1, pp. 689.

(٢) انظر في ذلك: بيير بورديو، أسباب عملية، ترجمة د. أنور مغيث، ليبيا، ١٩٩٦، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٣) لفهم الخلاف بين مفهومي «التركيز» و«التمركز» في العملية الاقتصادية يمكن الرجوع إلى: Paul Sweezy: *The Theory of Capitalist Development*, New York, MR, 1968. pp. 239-252.

ومفهوم التمركز كعملية جدلية طويلة المدى، عملية تاريخية تدمج فيها الاستعارات الثقافية (بإعادة الإنتاج الثقافي Cultural Reproduction) بين الموجود والوافد، فتتيح لها الظروف التاريخية الحاكمة أن تخرج بالإسلام(٤).

الإسلام، في هذا المثال، بدا كناتج لعملية إعادة إنتاج ثقافي فعّالة وناجحة. وهي عملية لاواعية رغم أن فيها **الفاعل التاريخي** (الدعوة ورجالها)، **والفعل التاريخي** (الجهاد بعد الهجرة)، **والحامل التاريخي** (أول جيش عربي ذي قوة اندفاع تاريخية في عمليات الفتح)، **والمحيط المضاد الخامد** (الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية).. أي إن العملية كلها تحتويها عناصر أربعة مضافة إلى عنصر **إعادة الإنتاج الثقافي**. لكن هذه العناصر الأربعة تبدو تابعة - رغم أهميتها - للعمل التأسيسي الذي قام به العرب قبل الإسلام من الناحية الثقافية، تحفزهم فيها رغبة حادة للانتماء إلى المحيط الإنساني حولهم إزاء عزلة جغرافية وتاريخية قاسية استطاعوا اختراقها بعمليات ارتحالية وظيفية فعّالة (الثقافة والتجارة أُسّها الأول)، انتهت بعمليات عسكرية وظيفية فعّالة، وإنْ استغرقت زمناً تاريخيًا طويلاً. وبدون هذا الشرط ما كنا نتخيّل نجاح الإسلام في تكوين إمبراطوريته العالمية.

كان حجم «الطبخة» الثقافية عالياً جداً مما أدى إلى بروز «ضرورة» تاريخية جديدة، أي **الاحتمال ناجح التحقق**: الإسلام، في مقابل **الاحتمال المخفق في التحقق**: فشل تكوين دولة أو دويلة عربية تقودها مكة، أو في مقابل **الاحتمال الثالث وهو الانفجار**، أي احتمال انفجار العملية كلها أمام عائق تاريخي فعال (يمكن تصوره مثلاً في احتلال القوات البيزنطية لمكّة وتشظية أي نجاح حادث)، واحتمال التشظية قد يصل بكل الجهد التاريخي المكّي إلى نقطة الصفر أو أكبر منها بقليل. ساعتها يُمكننا أن نتصور أن العرب القدامى يكونون قد فشلوا في تمركزهم الثقافي التاريخي، ليعودوا يُدوِّرون أشكال «فشلهم» التاريخي مثلما تفعل منظومة ما تكرّر نفسها باستمرار. لكن الذي حدث هو نجاح الإسلام(٥).

أما إسلام اليوم فهو تركيزي المحتوى الثقافي، ويُعاد إنتاجه ثقافياً في ظل شروط التخلّف المفروضة على العالم الإسلامي، والعالم المتخلّف عموماً. وهذا المحتوى ذاته هو ما يضع مفهوم «الثقافة في الدين» إزاء مفهوم «الدين في الثقافة». وهما مفهومان يتماسّان مباشرة مع مفهومي «التركيز» و«التمركز».

---

(٤) راجع كتابنا؛ **جذور القوة الإسلامية**،، م. س.

(٥) انظر بحثنا: «الضرورة التاريخية وتمايز الدولة» المنشور في مجلة **دراسات عربية**.، السنة ٣٦، العدد ٣/٤ (كانون الثاني/ شباط ٢٠٠٠)، حيث يحلل مفهوم الدولة في التاريخ في ارتباطها بالعملية الثقافية بدءاً بالدولة المحلية مروراً بالامبراطوريات القديمة إلى الدولة المعاصرة، ويكشف فيها بالتفصيل طبيعة الدولة الإسلامية.

تبقى كلمة ينبغي أن نذكرها حول «نزعة التمركز»، وهو مصطلح سائد ومنتشر لا تعنيه المسألة اللغوية والتمييز بين «التركيز» و«التمركز». وإن كنا نستطيع التفريق بين «تمركز» وآخر في إطار السياق الذي تُستخدم فيه مفردة «تمركز». «التمركز» لغوياً قد يعني «تجميعاً» و«تبئيراً»، أي تركيز عناصر متعدّدة في بؤرة واحدة. هذه البؤرة هي ما تحدّد وظيفة التمركز وطبيعته. فقد يمكن لمشروع ما أن يجدل (أو يجمع جدلياً) عناصر كثيرة متنوعة من أجل نجاحه (مثل المشروع الصهيوني في فلسطين والذي يستفيد من تنوّعات ثقافية معاصرة على أرضية تاريخية أسطورية، وإن كانت وظيفته هي بناء دولة معاصرة بمعامل تمركز ثقافي عال)، ويمكن لمشروع آخر أن يجوهر كل المفاهيم (حتى ولو كانت معاصرة)، فيحرك كل العناصر لينبني المشروع كله لإنشاء دولة يكون الثقافي فيها من النوع القديم، أو يرتد إلى مفاهيم القبلية القديمة والذي يكون بالضرورة اختزالياً.

وهنا قد نضطر لقبول مصطلح «التمركز» بمعنى التركيز، ويكون علينا ساعتها توضيح السياق التاريخي الذي تتم فيه عملية التمركز: إنشاء مشروع ماضوي أو مشروع معاصر!

لكل مفهوم جاذبيته التعريفية الخاصة. وهي تشبه بقوة عملية التمركز التي تقوم بالتحديد والتجميد وتعطى لكل شيء (المقدس كمثال) «هويةً». تبدو هذه الهوية ككيان موجود بالبديهة نخضع له بالفطرة الاجتماعية. كيان طبيعي متعال يربط البشر عبر خيوط خفيّة سحرية، يكون فيها للمقدس وطأته ومجاله الفاعل. تتأتى هذه الوطأة من طبيعيته. وهذه الطبيعية بالضبط هي أسطوريته المجوهرة Substantial myth. فليس هناك في أي «مفهوم» اصطنعه الإنسان ما يمكن أن يحتوي في حقيقته على أية طبيعية منتهية، لكننا نراه هكذا، ولا نستطيع أن نراه غير ذلك إلا إذا تعمّقنا في مكوّناته وآلياته. إننا نرى محيطه النهائي وحدوده فقط، فيبدو ناتج استدماج وتكامل بين المحدود واللامحدود، فيظهر اللامحدود وكأنه في بيته الطبيعي وداخل مساحته المسوّرة كصنو مضيء وساطع للمحدود. وهي آلية اقتصاد توفر الطاقة ويرتاح لها العقل البشري: فالملائكة كيانات طبيعية ويمكن أن نصفها أيضاً مثلما نصف الأحصنة المجنحة ونرسمها.

على هذه الأرض تنام طبيعية المقدس الذي يبدأ بأبسط النشاطات كنجوم الملاعب وينتهي بالآلهة. أي أن مداه واسع جداً رغم حصره. لكنه يرى خصوصيته في التدين وقصص الأنبياء؛ لأنه ـ كما قلنا من قبل[٦] ـ يخفت النجوم، لكن بريق الأنبياء يشع دائماً بلا توقف في الزمان والمكان. إنّ آلية التقديس واحدة، لكنها ـ مع هذا ـ تبدو لانهائية الفعل في

(٦) في كتابنا: سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، م. س، انظر فصل «القمني والتاريخ المجهول».

الإيمان والاعتقاد. وخرق هذه الآلية قد يؤدي إلى الطرد من جنة الجماعة. فمن لا يقدّس مفهوم القبيلة أو الوطن يُتهم بالخيانة؛ ومن لا يقدّس آلهة القبيلة يُتهم بالمروق، ومن لا يقدّس مقولة «الحرية الغربية» يُتهم بالوحشية!

لقد حاولنا على امتداد الصفحات المكتوبة السابقة كلها ـ رغم تنوع العناوين ـ أن نخرق واحدية المفاهيم عبر كشف آلياتها: كيف تعمل مع مفاهيم أخرى؟ حدود علاقاتها؟ تاريخيتها وتكوّنها؟ تحوّلها واستدماجها؟ اكتمالها وتحللها؟ علاقتها بالبشر الذين ينتجونها كحيوانات تاريخية؟ ضلالاتها وخطل إجماعاتها حتى وإن جلست على كراسي الأساتذة وتراتبية العلم، بل تراتبية المؤسسات العلمية والكهنوتية؟

التقديس، إذن، حالة عامة يعيشها البشر، وإنْ ظهر أكثر في الدين والتدين، لا لشيء إلا لأنه المجال النهائي، الممتلىء الكامل لتصوّرات الحقيقة الكونية!

المصادر والمراجع

□ **المصادر والمراجع العربية:**

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ **الكتاب المقدس.**

٣ ـ إبراهيم العدوي (١٩٨٣): **تاريخ العالم الإسلامي**، القاهرة، دار الاتحاد العربي.

٤ ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلس، ت٤٥٦هـ): **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**. روائع التراث العربي. بيروت، مكتبة خياط، ١٣٢١هـ.

٥ ـ ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء الحافظ إسماعيل ٧٢١ ـ ٧٧٤هـ): **السيرة النبوية** (٤ أجزاء)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢.

٦ ـ ابن منظور: **لسان العرب**. بيروت، دار صادر (د.ت).

٧ ـ ابن هشام (أبو محمد عبد الملك، ت ٢١٣ أو ٢١٨هـ): **السيرة النبوية**، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧١.

٨ ـ أحمد صادق سعد (١٩٨٨): **دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين**. بيروت/ القاهرة، دار الفارابي/ دار الثقافة الجديدة.

٩ ـ إدريس بل (١٩٨٨): **مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي**، ترجمة عبد اللطيف علي، بيروت، دار النهضة العربية.

١٠ ـ أدوين رايشاور (١٩٨٩): **اليابانيون**، ترجمة ليلى الجبالي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٣٦.

١١ ـ الرازي (محمد بن أبي بكر، ت٦٦٦هـ): **مختار الصحاح**، بيروت، دار الجيل. ١٩٨٧.

١٢ ـ الحسين الزاوي (١٩٩٩): «الصراع اللغوي وخطاب الهوية في الجزائر»، **دراسات عربية**، بيروت، ١٩٩٩.

١٣ ـ الشهرستاني، (أبو الفتح عبد الكريم (ت٥٤٨هـ): **هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم**، روائع التراث العربي، بيروت، مكتبة خياط، ١٣٢١هـ.

١٤ ـ العسكري (السيد مرتضى، ت ١٤٠٦هـ): **معالم المدرستين**، قسم الدراسات الإسلامية، طهران، مؤسسة البعث، ط٢.

١٥ ـ هنري برستيد (١٩٨٠): **فجر الضمير**، الألف كتاب ـ ١٠٨، مكتبة مصر.

١٦ ـ بيير بورديو (١٤٢٥هـ): **أسباب عملية ـ إعادة النظر بالفلسفة**، ليبيا، دار الجماهيرية.

١٧ ـ توبي أ. هاف (١٩٩٣): **فجر العلم الحديث: الإسلام ـ الصين ـ الغرب**، ج١، ترجمة أحمد محمود الصبحي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢١٩.

١٨ ـ جواد علي (١٩٧٦): **تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين. ط٢، ج٢، ١٩٧٦.

١٩ ـ حسن حنفي (١٩٩١): **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنية.

٢٠ ـ حسين شاويش (١٩٩٩): «مفهوم الثقافة وفائدته لتحديد الهوية الجمعية». بيروت، **دراسات عربية**، العدد ١٠/٩، تموز/ آب ١٩٩٩.

٢١ ـ روبرت أغروس، جورج ستانسيو (١٩٨٩): **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي، الكويت، عالم المعرفة ـ العدد ١٣٤.

٢٢ ـ رولان بارت (١٩٩٣): **درس السيميولوجيا**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط٣.

٢٣ ـ ريمون رويه (١٩٨٩): **الممارسة الأيديولوجية**، ترجمة عادل العوا، ط٢، زدني علماً، بيروت/ باريس، منشورات عويدات.

٢٤ ـ سارة كوفمان، روجيه لابورت (١٩٩١): **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**، ترجمة إدريس كثير/ عز الدين الخطابي، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، ط٢.

٢٥ ـ سعيد بنسعيد العلوي (١٩٩٢): **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي المغربي**، مالطة، مركز دراسات العالم الإسلامي.

٢٦ ـ سمير أمين (١٩٨٨): **ما بعد الرأسمالية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٢٧ ـ سمير أمين (١٩٨٩): **نحو نظرية للثقافة**، بيروت، معهد الإنماء العربي.

٢٨ ـ سمير أمين (١٩٨٥): **التطور اللامتكافىء: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية**، ترجمة برهان غليون، بيروت، دار الطليعة، ط٤.

٢٩ ـ سيد القمني (١٩٩١): **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**، القاهرة، دار سينا.

٣٠ ـ شفيق مقار (١٩٩٣): **السحر في التوراة**، لندن/ قبرص، رياض الريس للنشر.

٣١ ـ عبد الله العروي (١٩٩٢): **مفهوم التاريخ**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

٣٢ ـ عبد الهادي عبد الرحمن (١٩٨٨): **جذور القوة الإسلامية**، بيروت، دار الطليعة.

٣٣ ـ عبد الهادي عبد الرحمن (/ ١٩٩٠ ١٩٩٨): **سلطة النص**، ط١: بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي؛ ط٢: بيروت/ القاهرة، دار سينا/ مؤسسة الانتشار العربي.

٣٤ ـ عبد الهادي عبد الرحمن (١٩٩٤): **التاريخ والأسطورة**، بيروت، دار الطليعة.

٣٥ ـ عبد الهادي عبد الرحمن (١٩٩٤): **سحر الرمز**، اللاذقية، دار الحوار.

٣٦ ـ عبد الهادي عبد الرحمن (١٩٩٩): **الفوضى والتاريخ**، القاهرة، دار سينا.

٣٧ ـ عماد فوزي شعيبي (١٩٩٥): «نقد العقلية القومية السائدة»، **دراسات عربية**، السنة ٣١، العدد ٨/ ٧، ١٩٩٥.

٣٨ ـ كارل ماركس: **الثامن عشر من بروميير بونابرت**، موسكو، دار التقدم، ١٩٧٢.

٣٩ ـ محمد السيد سعيد (١٩٩٥): «حوار حول الهوية القومية»، **المستقبل العربي**، العدد ٢٠٠، ١٠، ١٩٩٥.

٤٠ ـ محمد الشيخ (١٩٩١): «مشروع التفكيك لدى جاك دريدا»، **دراسات عربية**، السنة ٢٦، العدد ٨/ ٧، ١٩٩١.

٤١ ـ محمد بن عبد الوهاب (١٣٨٠هـ): **الأصول الثلاثة وأدلتها**، القاهرة، مطبعة المدني.

٤٢ ـ محمد عابد الجابري (١٩٩٠): **العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٤٣ ـ محمد عامر (١٩٨٩): «الفوضى: صناعة علم جديد. دراسة حول كتاب: جامز جليسك»، الكويت، **عالم الفكر**، العدد ١، ١٩٨٩.

٤٤ ـ محمد عبد المعيد خان (١٩٨٣): **الخرافات والأساطير عند العرب**، بيروت، دار الحداثة، ط٤.

٤٥ ـ محمود إسماعيل (١٩٨٣): **الحركات السرية في الإسلام ـ رؤية عصرية**، بيروت، دار القلم.

٤٦ ـ مصطفى العبادي (١٩٨٩): «تأملات حول التاريخ والمؤرخين»: الكويت، **عالم الفكر**، ١٩٨٩/١.

٤٧ ـ وليد نويهض (١٩٩٤): «قراءة في كتاب التاريخ والأسطورة لعبد الهادي عبد الرحمن: محاولة للبحث عن مخرج نظري لتاريخ المنطقة»، لندن، جريدة **الحياة**، ٨/ ١٠/ ١٩٩٤.

٤٨ ـ وو بن (١٩٩٦): **الصينيون المعاصرون**، ترجمة عبد العزيز حمدي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢١٠.

٤٩ ـ يس عريبي (١٩٩٢): «الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي» في: كتاب **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية.

□ الدوريات

١ ـ جريدة **الحياة** (لندن): الأعداد: ٨/ ١٠/ ١٩٩٤، ٢٤/١١/١٩٩٤.

٢ ـ **المستقبل العربي** (بيروت): العدد ٢٠٠ (١٠) ١٩٩٥.

٣ ـ مجلة **الوحدة** (الرباط/ باريس): العدد ٦٨، ١٩٩٠.

٤ ـ **دراسات عربية** (بيروت): الأعداد ٨/ ٧ ـ ١٩٩٨؛ ٥/ ٦ ـ ١٩٩٩؛ ٨/ ٧ ـ ١٩٩٥؛ ١٠/ ٩ ـ ١٩٩٩؛ ٨/ ٧ ـ ١٩٩١؛ ٦/ ٥ ـ ١٩٩٥.

٥ ـ **عالم الفكر** (الكويت): العدد ١، (١٣٦) ١٩٨٩م.

٦ ـ مجلة **لا** (طرابلس): العدد ٦٢، ١٩٩٦.

٧ ـ *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (1981 - 82).

٨ ـ *American Scientist*, 314 (1999), Vol. 87/2.

□ المراجع الأجنبية:

1 - Abdelhadi, A. Rahman (1999): The Brain Code: A Theory of Mind and Language (not yet published).

2 - Alasdaire, M. (1970): *Marcuse. Aschehougs Aktuelle,* Oversatt av Kari Haug. Oslo - Norge. (بالنرويجية).

3 - Alexander, M. Mood, Franklin A. Graybill & Duane C. Boes (1984): *Introduction of the Theory of Statistics,* McGraw International Book Company, 3rd ed.

4 - Armstrong, Karen (1999): «Where has God Gone¿», *Newsweek*, July 12, 1999.

5 - Badie, Bertrand (1998): «Culture, Identité, Relations internationnales», *Etudes Maghrebines*, Casablanca, N° 7, 1998.

6 - Barthes, Roland (1988): «Myth Today» In: *Mythologies*, ed. Paladin. G. Books, Glasgow (وقد ترجمنا هذا الجزء كمختارة من كتاب سحر الرمز. دار الحوار، اللاذقية)

7 - Berger, L. Peter (1969): *The Sacred Canopy, Elements of Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.

8 - Brian, Hayes (1999): «The Web of Words», *In: American Scientist*, Sigma XI, U.S.A, 3 - 4 - 1999.

9 - Budge, Wallis E.A. (1899): *Egyptian Magic*, G.M.T. Britain, 1988

(وقد ترجمناه ونشر في دار سينا، ١٩٩٨، بعنوان: السحر في مصر القديمة).

10 - Deleuze, G. et Parret (1970): *Dialogues*, Paris, Minuit.

11 - Derrida, J. (1972): *Marges de la Philosophie*, Paris, Seuil/ Minuit.

12 - Derrida, J. (1972): *La Dissemination*, Collection Critique, Paris, Seuil.

13 - Devereux, G. (1979): *Fantasy and Symbol as Dimension of Reality*, ed. R.H. Hook, London = New York, Academic Press.

(وقد ترجمناه كجزء من كتابناسحر الرمز، دار الحوار).

14 - Flemming, Madsen P. (1996): *Jodedommen, Munksgaard,* Verdensreligioner, Danmark.. (بالدانمركية)

15 - Freud, Sigmund (1916), (1963): *Introductory Lectures on Psychoanalysis, Part II, Dreams*, Standard ed. Vol. 15, London, Hogarth Press.

16 - Gardet, Louis (1984): *Les Hommes de L'Islam, Approche des mentalités*, Bruxelles, ed. Complexe.

17 - Halbwachs, Maurice (1950): *La Mémoire Collective*, ed. Jeane Alexander, Paris, P.U.F.

18 - Harvey Cox (1965): *The Secular City*, New York, Macmillan.

19 - Hirlehy, David (1982): «Quantification in the 1980's: Numerical and Formal Analysis in European History», *Journal of Interdisiplinary History*, 12 (1981 - 82).

20 - Holms, S. (1961): *Religionhistoriske Grundbegreber. z. Udgave*, Kobenhavn - Danmark.. (بالدانمركية)

21 - Jan, Hjärpe (1980): *Islam som Politiske Ideologi.* Gyldendal F. Oslo.. (بالنرويجية)

22 - Kant, Immanuel (1982): *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Smith, London, Macmillan Press LTD.

23 - Kaufmann, Pierre (1974): *Psychanalyse et Theorie de la Culture*, Paris, Denoël-Gonthier.

24 - Knud Erik A. & Søren Hahn (1995): *Natur-Religioner*, Tro & etik, op. Forlag, aps, Gesten.. (بالدانمركية)

25 - Kvoerne, Per (1991): *Tanker Omkring Studiet av Religion*, Tapir Forlag, Trondheim - Norge.. (بالنرويجية)

26 - Lacan, Jacques (1987): *The Four Fundemental Concepts of Psychoanalysis*, Translated by Alan sheridan, Penguin Books.

27 - Leslie A. White (1949): *The Science of Culture*, New York.

28 - Lévi-Strauss, Cl. (1950): «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», *In: Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F.

29 - Lévi-Strauss, Cl. (1952): *Race et Histoire*, UNESCO.

30 - Lyons, John (1984): *Language and Linguistics*, Cambridge Univ. Press.

31 - Michael C. Corballis (1999): «The Gestural Origin of Language». *In: American Scientist*, 314 (1999), Vol. 87/2.

32 - Montgomery Watt (1961): *Islam and the Integration of Society*, Evanston, NorthWestern univ. Press.

33 - Pinter, Charles (1971): *Set Theory*, Bucknell Univ., Melno Park, California, Addison-Wesley Publishing Company.

34 - Rastrigin, L. (1988): *This Chancy, Chancy, Chancy World*, 3rd. ed. Moscow, Mir. (وقد ترجمناه بعنوان مملكة الفوضى، بيروت، دار الطليعة) .

35 - Reuben, Levy (1962): *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

36 - Rian, Dagfinn (1991): «Innfallsvinkler», *J. Religions Undervisning: Noen Aspekter*, Tapir Forlag, Trondheim, Norge.. (بالنرويجية)

37 - Ringgren & A.V. Ström (1986): *les Religions du monde*, Paris, Payot.

38 - Robert, J.M. (1996): *Shorter Ilustrated History of the World*, Helican Publishing Ltd.

39 - Rocher Guy (1968): «Symbolisme et L'Action Social», *In: L'Action Sociale*, ed. HMIT. (وقد ترجمناه كأحد مختارات كتابنا سحر الرمز) .

40 - Smith, N.V. & Wilson, D. (1979): *Modern Linguistics, Results of the Chomskyan Revolution*, Harmondsworlh. Penguin Books.

41 - Stig, Kjerulf (1987): *Elementaer Gruppe Psykologi*, Cappelen - Norge.. (بالنرويجية)

42 - Sylvia Ostrorwetsky (1995): *Identité, Communauté*, Univ. de Picardi - Jules Verne, Paris, ed. L'Harmatlan.

43 - Sweezy, Paul (1968): *The Theory of Capitalist Development*, New York, M.R.

45 - Thompson, Cargill (1985): «Martin Luther and the Two Kingdoms»,in: *Political Ideas*, Penguin Books.

46 - Voegelin, Eric (1956): *Israel and Revelation*, Berton Range, Louisiana State Univ. Press.

47 - Weber, Max (1970): *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London.

48 - Weston La Barre (1979): «Species - Specific Biology: Magic and Religion». *In: Fantasy and Symbol*, ed. R.H. Hook. London=New York, Academic Press.. (وقد ترجمناه كأحد مختارات كتابنا سحر الرمز) .

49 - Willis Roy (1998): «Myths of Buddhism», *In: World Mythology*, London, Duncan Baird publisher.

□ معاجم وموسوعات باللغات الأجنبية:

1 - Encyclopaedia Universalis, France (1968 - 1973).

2 - *Encyclopedic World Dictionary*, H. Hamlyn (1974), LTD. Felhham Meddesex, England.

3 - *Leksikon*, «Asche Haugs», Asch. Forlaget - Oslo, 1961.. (بالنرويجية)

4 - *Lexi:* Nye Ord, Vanskelige Ord, Fremmed Ord, Kunnskaps Forlag - Oslo, 1980.. (بالنرويجية)

5 - *Psykologisk Ordbok*, av. Henry Havin, Tanum. Norli-Oslo, 1977.

6 - *Random Hauge Dictionary*, New York, Ballantine, 1978.

7 - *Robert Micro Poche. Dictionnaire de la Langue Français*, Paris, 1994.

8 - *Store Medisiniske Leksikon*: Kunnskaps Forlaget - Oslo, 1999.. (بالنرويجية)

الفهرس

مقدمة ٥

الفصل الأول: **المقدس والمفهوم** ٧

الفصل الثاني: **الديني والعلماني** ٢٧

الفصل الثالث: **المقدس والبيولوجيا: الجذور** ٥٨

الفصل الرابع: **المقدس الديني بين المقاومة والاستسلام** ٧٩

الفصل الخامس: **المقدس والهوية** ١٠٣

الفصل السادس: **المقدّس والاحتمال التاريخي** ١٢٨

خاتمة ١٤٥

المصادر والمراجع ١٥١



سلسلة «نقد الفكر الديني»

نقد الفكر الديني (طبعة ثامنة)
مع وثائق محاكمة المؤلف والناشر
د. صادق جلال العظم

قضايا في نقد العقل الديني (طبعة ثانية)
كيف نفهم الإسلام اليوم؟
محمد أركون
ترجمة وتعليق: هاشم صالح

دنيا الدين في حاضر العرب
د. عزيز العظمة

بُنى المقدس عند العرب
قبل الإسلام وبعده
يوسف شُلحد

جذور القوة الإسلامية
قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية
د. عبد الهادي عبد الرحمن

هموم مسلم: التفكير بدلاً من التكفير
د. نضال عبد القادر الصالح

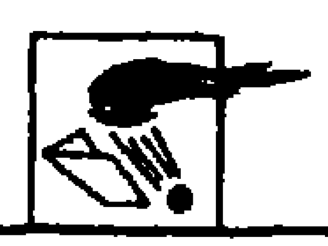
هكذا تكلّم العقل : المفهوم العقلاني للدين
د. حيدر غيبة

اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية
إيليا أبو الروس

القدر والإنسان
بحث ابستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير
د. محمد جلوب فرحان

مضمون الأسطورة في الفكر العربي (طبعة ثالثة)
د. خليل أحمد خليل

موسى والتوحيد (طبعة رابعة)
سيغموند فرويد



علوم وفنون وعمارة

إثبات الشهور الهلالية ومشكلة التوقيت الإسلامي

دراسة فلكية وفقهية

د. نضال قسوم، محمد العتبي، د. كريم مزيان

نحن والعلم

دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي

د. سالم يفوت

العقل العلمي في عصر التنوير

د. عبد القادر بشته

مملكة الفوضى

محاولة في فهم آليات عمل المصادفة والسبرنيتية

ل. راستريغين

ترجمة: د. عبد الهادي عبد الرحمن

المذاهب الفكرية الحديثة والعمارة

بحث في مناهج النقد المعماري

ينار حسن جدّو

النظر، السمع، القراءة

مكانة الفن والأدب في المعرفة العقلية

كلود ليڤي ـ ستروس

٢٠٠٠/٠٠/١٢٨٨

مطبعة دار الكتب - شارع عثمان الحكيم - مقابل ال BHV - بناية البارادايز - ٨٥٣٧٥٣ /٠١

جميع أنواع الطباعة والتصميم (شعارنا النوعية والوقت)

□ تُجبرنا حدود «الواحد» ووطأته أن نُعامل كل مقدّس باعتباره «مفهوماً»، أي قابلاً لأي تعريف آخر، مستعداً للانتفاء في أية لحظة، وناقصاً على الدوام.. .كشيء غير ممتلىء وغير منتهٍ، بل هو جزء من تاريخ ما، وجزء من مهمّة ما يؤدّيها. وكل هذه التصوّرات تهزّ وتخلخل نزعة تمركز المقدّس بالطبع.

□ في هذا الكتاب، يعود الباحث عبد الهادي عبد الرحمن ليواصل جدله ـ الحادّ أحياناً ـ حول نزعات التمركز في الأديان خصوصاً، فيرى أن نزعة تمركزنا في الحاضر ليست إلاّ استمراراً لنزعة التمركز في الإسلام الذي كان بدوره استمراراً لنزعة تمركز العرب قبل الإسلام حول الكعبة، ككل عملية تاريخية تتشكّل فيها هويةٌ ما. ويرى أن التنوّع المتروك لنا زائف ومضلّل لأنه مجرد تكرار للواحد الذي يصبح، في المحصلة النهائية، نوعاً من الثنائيات التي نراها حولنا في كل شيء، من السياسة وحتى الألعاب الرياضية!

□ إن مفهوم «المقدّس» مجرد شبكة علاقات، وإن الهوية بالمقدّس إن هي إلاّ وهم. وهذا ما يكشفه لنا الكتاب باختصار. كما يفضح ضلال علاقة الفكر الغربي المعاصر بجذور اليهودية والمسيحية؛ ويناقش علاقة المقدّس بجذور الإنسان البيولوجية؛ ويجول في تواريخ المقدّس القديم والحديث، ويشخّص مأزق الحضارة المعاصرة في تحوّل الثقافة إلى دين بدلاً من اعتبار الدين جزءاً من حاوية ثقافية أكثر رحابة. .

الناشر

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت